

تراثنا

المُعْتَمَدُ

في
أبواب التوحيد والعدل

إملاء
الفاخري أبي الحسن عبد الجبار
الأسدي
المنوف سنة ١٤١٥ هـ

الجزء الرابع

رؤية الباري

تحقيق

الدكتور أبو الوفا الغنيمي

الدكتور محمد مصطفى حلمي

بإشراف

الدكتور طه حنين

مراجعة

الدكتور إبراهيم مذكور

المؤسسة المصرية العامة للتأليف والانتباء والنشر
الدار المصرية للتأليف والترجمة

رابطة الباحثين في العلوم الكلاسيكية الإسلامية

رابطة الباحثين في العلوم الكلاسيكية الإسلامية

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ذكر فصول الجزء الرابع من الكتاب المغنى

فصل في أن الحى لا يخلو من كونه محتاجا أو غنيا .

فصل في بيان معنى الحاجة وما يتصل بذلك .

فصل في بيان حقيقة المنافع والمضار وما يتصل بذلك .

فصل في بيان اللذة والسرور والألم والغم وما يتصل بذلك .

فصل في أن ما قدمنا من الحاجة والضرر والنفع والألم واللذة يتعلق بالشهوة ونفور الطبع .

فصل في بيان حال المشتبه والشهوة وما يتصل بذلك .

فصل في ذكر ما لأجله يصير المحتاج والمتنفع والمثلث مستحقا لهذه الصفات .

فصل في أن الشهوة والنفور والألم واللذة والغم والسرور يستحيل أجمع على الله تعالى .

فصول كتاب نفي الرؤية ونفى أن يدرك بشيء من الحواس : -

فصل في أن المدرك بكونه مدركا صفة زائدة على كونه عالما بالمدركات / ١٢-٢٠ ب

فصل في أن المدرك منا لا يصح أن يدرك شيئا أو يراه إلا بحاسة ، وأنه يفارق القديم تعالى .

فصل في أن ما يصح من الواحد منا أن يراه ويدركه يجب أن يراه ويدركه وما يتصل به .

فصل في أن المدرك منا لا يصح أن يكون مدركا بأدراك .

كتاب

كتاب

كتاب

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Ausgeschieden
aus den Beständen
der BSB München

Univ.-Bibl.
Bamberg

فصل في ذكر الدلالة على أن الرائي منا لا يرى إلا بشعاع ينفصل من عينه على وجه مخصوص .

فصل في ذكر الشروط التي إذا حصل عليها الشعاع صح معها الرؤية .

فصل في أن الرائي منا للشيء يجب أن يكون عالماً به إذا ارتفع اللبس .

فصل في وصف الرائي والمدرك بأنه راء ومدرك ، وحقيقة وصف المرئي بأنه مرئي .

فصل في أن الرائي إنما يرى المرئي بكونه على صفة وما يتصل بذلك .

فصل في بيان الصفة التي يكون المرئي عليها يرى .

فصل في أن القديم تعالى لا يصح أن يرى على وجه .

فصل في إبطال القول بأن يرى القديم تعالى الآن .

فصل في إبطال القول باثبات حاسة سادسة نرى بها القديم سبحانه ، وما يستحيل أن نراه بهذه الحاسة .

فصل في إبطال القول بأن ماله [لم] نر القديم هو ضعف بصرنا عن إدراكه وقلة شعاعه .

فصل في أنه لا يصح أن يكون المانع من رؤيته سبحانه / أن الشعاع لا يصح أن يتصل به أو بمكانه .

فصل في أنه لا يجوز عليه الموانع المعقولة ، ولا يصح إدعاء مانع مجهول لأجله لانراه ، وما يتصل بذلك من حصر الموانع .

فصل في أن الله جل وعز لا يصح أن يدرك من جهة السمع والذوق والشم واللمس فصل في أنه تعالى لا يرى بالأبصار .

فصل في أن السمع كالعقل في أنه يصح أن نعلم به أنه تعالى لا يرى .

فصل في ذكر شبههم العقلية والسمعية في إثبات الرؤية .

فصل فيما يلزمهم على قولهم إن الله سبحانه يرى من المناقضة والفساد .

فصول الكتاب في أن الله تعالى واحد لا ثاني له في القدم والإلهية : -

فصل في معنى وصفنا له جل وعز بأنه واحد وما يتصل بذلك .

فصل في أن العلم بأنه واحد هو علم بماذا وما يتعلق بذلك .

فصل في الدلالة على أن القديم سبحانه قديم لنفسه .

فصل في أن اشتراك الشيئين في صفة من صفات النفس يوجب اشتراكهما في سائر صفات النفس وما يرجع إليه .

فصل في أن المقدور الواحد لا يجوز أن يكون مقدور القادرين على وجه / ١٣-٣ب

فصل في ذكر الدلالة على أنه لا يجوز أن يكون مع الله سبحانه قديم ثان .

فصل في أن القادر لنفسه يجب أن لا تنهاى مقدوراته .

فصل في أن تنهاى المقدور يوجب كون القادر قادراً بقدرة .

فصل في أن القادر بقدرة لا يكون إلا جسماً .

فصل في أن القادر قد يجوز أن يكون قادراً وإن امتنع عليه الفعل لمنع أو مايجرى مجراه .

فصل في بيان ماله يتعذر الفعل على القادر ويمتنع .

فصل في أن مع القول بالجبر والتشبيه لا يمكن العلم بالتوحيد .

الجزء الرابع من الكتاب المغنى في أبواب التوحيد والعدل .

إملاء القاضي أبي الحسن عبد الجبار أحمد رحمه الله عليه / ١٤-٣ب

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الكلام في أن الله تعالى لا يجوز عليه الحاجة

اعلم أن هذه المسألة ، وإن لم يقع فيها خلاف بين أهل المسألة على اختلاف مذاهبهم في صفات الله سبحانه ، فالواجب بيانها وإيراد جملة ملخصة منها ، فانها الأصل في باب العدل .

ولسنا نعتمد فيما نورد في الكتاب إيضاح ما اختلف فيه الناس دون ما اتفقوا عليه ، لأنه ربما حصل الخلاف في الأوضح ، ووقع الاتفاق في الأغص ، بحسب ما يدخله المبطل على نفسه من الشبه ، لكننا نقصد إلى بيان ما تجب معرفته في توحيد الله وعدله من جهة الدلالة ، لينظر الناظر في كتابنا ، والمتأمل له ، عارفاً من هذا الباب ما يلزمه ويصل به إلى العمل بما تعبد به .

ونحن نكشف القول في معنى الغنى والمحتاج ، ونبين معنى الحاجة ، وإلى ماذا تقع ، ونذكر ما يتصل بذلك من المنافع والمضار ، وما يتبعهما من السرور والغم وما يؤدي إليهما من الأفعال ، ونذكر الكلام في الملاذ والآلام والشهوة والنفور ، ونبين أن من استحال عليه الحاجة فيجب كونه غنياً إذا كان حياً ، وندل على أنه جل وعز يتعالى عن جواز الحاجة عليه ، ونذكر سائر ما يتصل به مفصلاً على اختصار إن شاء الله .

في أن / الحى لا يخلو من كونه محتاجا أو غنيا

إعلم أن الحاجة التي نريد ذكرها لا تجوز إلا على الحى ، لأن المنافع والمضار لا يجوز أن لا عليه لكونهما تابعين للذة والألم اللذين لا يصحان إلا على المدرك المشتبه أو النافر الطبع ، فإذا استحالت الشهوة والإدراك إلا على الحى ، فيجب استحالة الحاجة إلا عليه .

فأما حاجة الشيء في الوجود إلى غيره ، أو في الحدوث إلى فاعله ، أو في حصول الحكم له إلى علة ، أو في حدوثه إلى سبب ، إلى ما شاكل ذلك ، فلا مدخل له فيما نريد ذكره ، فالاعتراض به على ما قدمناه لا يصح ، وأما الغنى فإنه يرجع به إلى أنه حى ليس بمحتاج ؛ وكل حى هذه حاله وصف بأنه غنى ، ولا يعقل له معنى سواه . وكل صفتين جرتا هذا المجرى لم يخل الموصوف منهما ، لأنه يرجع بأحدهما إلى إثبات صفة ، وبالأخرى إلى نفيها ، كما لا يخلو ما يصح العلم به من وجود أو عدم ، والموجود من حدث أو قدم . ومتى انكشف معنى الصفتين اللتين هذه حالهما ، فالعلم بأن الموصوف لابد من أن يكون على أحدهما ؛ من كمال العقل : فلذلك قلنا إن الحى لا يخلو من حاجة أو غنى ، ولا يمتنع في ١٥ الموصوف متى اختص بصفة من الصفات أن لا يخلو من صفتين ، وإن كان متى خلا منهما لم يصح عليه كما نقوله في القدم والحدوث في الموجودات . فلذلك ما ليس بحى لا يجوز عليه الغنى والحاجة ، وإن وجب في الحى أن لا يخلو من ١٥ ب- ١٥ / إحدى الصفتين . ولما كان للحاجة / تعلق بمحتاج إليه لم يمتنع في الحى أن

يكون محتاجا إلى أمر ؛ وغنيا عن غيره ، كما لا يمتنع كونه عالما بالشيء جاهلا بغيره . وفارق في هذا الوجه الوجود وسائر الصفات التي لا يصح هذا المعنى فيها . فلذلك لا يمتنع في الحى أن يكون محتاجا إلى إدراك الرائحة غنيا عن الماء كقولنا نقوله في الملايكة عليهم السلام . ولذلك صح في أحدنا أن يستغنى عن الشيء وإن احتاج إلى غيره . لكن هذا الوجه إنما يصح في الحى الذى تجوز عليه الحاجة . فأما من دلت الدلالة على أن الحاجة تستحيل عليه ، فلا يصح كونه محتاجا إلى شيء البتة ، كما أن من ثبت بالدليل كونه عالما لنفسه استحالة عليه الجهل على كل وجه .

وليس لأحد أن يقول : إذا استحال على القديم تعالى الحاجة فوصفه بأنه غنى لا وجه له ؛ كما لا يصح وصف الأعراض وسائر ما ليس بحى بذلك ، وإنما يوصف بذلك كل حى يجوز عليه الحاجة . وذلك لأن ماله ولأجله وصف الحى منا بأنه غنى ، إذا حصل فيه تعالى ، وجب وصفه بذلك وقد علم أن الواحد منا إذا لم يحتاج إلى شيء مخصوص وصف بأنه غنى عنه من حيث كان حيا غير محتاج إليه ، ولذلك لا يوصف الميت بأنه غنى عن الشيء . فإذا ثبت بالدليل أنه جل وعز ليس بمحتاج إلى شيء البتة ، وجب وصفه بأنه غنى عنها . وليس لغنى الحى منا عن الشيء تعلق بحاجته إلى غيره ، فلا يصح أن يقال إنما وصف بأنه غنى عنه من حيث خرج من أن يكون محتاجا إليه مع أنه يحتاج إلى غيره . ولا فرق بين هذا القول وبين من قال إنه لا يوصف بأنه عالم بالشيء إلا إذا جهل غيره وكيف يصح ذلك / ولو حصل محتاجا إلى ما هو غنى عنه كحاجته إلى الآخر لم ١٥ ب- ١٥ / يكن غنيا ، وإذا لم يكن محتاجا إليه وصف بأنه غنى عنه وحاجته إلى الآخر في الحالين على أمر واحد . فعلم أن وصفه بأنه غنى يفيد أنه ليس بمحتاج إلى الشيء الذى قيل إنه غنى عنه .

وقد علم أنه تعالى مع كونه حيا مستغن عن كل شيء، فيجب وصفه بأنه غنى بالإطلاق من غير تقييد. وإذا ثبت بالدليل أن الحاجة تستحيل عليه وجب أن يقال: إنه غنى لما هو عليه في ذاته، وإنما يصح على الواحد منا الحاجة والغنى لأنه ممن يصح عليه الشهوة والنفور، فإذا استحالا جميعا على القديم تعالى وجب كونه غنيا.

فأما ما ليس بحى، فوصفنا له بأنه غنى لا يصح لأنه غير مختص بالصفة التي معها يصح الغنى والحاجة، كما أن ما ليس بحى لا يوصف بالقدرة والعجز، ومن ليس بقادر لا يوصف بالفعل والتبرك.

وليس لأحد أن يقول: فإذا لم يفد كونه غنيا حالا لم يختص بها، وإنما يفيد نفي الحاجة؛ فلماذا اختص به الحى دون غيره مع أن الحاجة عن الكل متفية؟ وذلك لأن وصف الغنى بذلك لا يفيد نفي الحاجة فقط، وإنما يفيد ذلك فيمن هو بالصفة التي معها يصح الغنى والحاجة، كما أن من لم يفعل الشيء إنما يوصف بأنه تارك إذا لم يفعله وهو قادر عليه دون من لا يفعله وهو غير قادر.

وكذلك لا يوصف من لم يعلم الشيء بأنه ساه إلا إذا كان ممن يصح أن يعلمه.

وهذه الجملة قد كشفت عن صحة ما قلناه من أن الغنى والحاجة يتعاقبان على كل حى، وتوجب صحة القول بأنه تعالى إذا لم تجز عليه الحاجة / فيجب كونه غنيا.

فصل

في بيان معنى الحاجة وما يتصل بذلك

أعلم أن المحتاج إنما يحتاج إلى اجتلاب المنافع وما يتبعه من السرور، ودفع المضار وما يتبعه من الغموم. وقد يحتاج إلى ما به تجلب المنفعة وتدفع المضرة من الأفعال والآلات وما جرى مجراها.

فأما ما لا مدخل له في ذلك، فإنه لا يوصف بأنه يحتاج إليه على وجه؛ ولذلك نصف الواحد منا بأنه يحتاج إلى العلوم والاعتقادات والإدراك والحواس كما نصفه بالحاجة إلى الآلات، لأن ذلك أجمع يشترك في أنه يحتاج به المنافع؛ وهذه الجملة لم يقتصر في اجتلاب المنافع على فعل ما يوجب المنفعة دون ما يتوصل به إلى المنفعة بواسطة أو وسائط، ولذلك يحتاج الثواب بفعل الطاعات. ولنا نريد باجتلاب المنفعة أن يكون هو الفاعل بما عنده ينتفع، لأننا لا نفصل بين أن يكون هو الفاعل أو يفعل فيه غيره. والقول فيما يدفع به المضار من الآلات والعلوم وغيرها كالقول فيما ذكرناه، ولذلك لم يصح عندنا أن يقال إنه تعالى لو كان عالما بعلم لوجب كونه محتاجا إليه، لأنه تعالى ممن لا يصح عليه اجتلاب المنافع على وجه، فوصفه بذلك على هذا المعنى لا يصح. وإن صح أن يقال إنه كان يحتاج إلى العلم ليصير عالما لأجله على وجه لولاه لم يكن عالما، فكان يجب كونه محتاجا إليه على هذه الطريقة دون ما ذكرناه أولا.

فان قيل: أو ليس قد يقال في الميت إنه محتاج إلى الحياة وإن / ١٦-٦٦ ب استحال أن يقال إنه يحتاج بالحياة المنفعة، أو يدفع بها المضرة، لأن كلا

الأمرين لا يصحان إلا معها ، وما يدفع به الشيء أو يجتلب به يجب مع عدمه صحة ذلك عليه ، قيل له : إن ما سألت عنه يذكر توسعاً ، لأن الميت على ما قدمنا القول فيه لا يوصف بالحاجة في الحقيقة ، لكنه لما كان على الصفة التي لو وجدت الحياة فيه كان محتاجاً ، أشبه بالحى في استعمال هذه اللفظة فيه ، ولذلك ، يبعد استعمال ذلك في الجماد لما لم يكن بهذه الصفة .

فانه قيل : فيجب أن لا تصفوا من لا يشتهى الشيء على وجه بأنه يحتاج إليه لأنه ليس لمنفعة له ولا اجتلاباً لها ، قيل له : كذلك تقول في الحقيقة ، ومتى استعمل ذلك فيه فعلى وجه المجاز .

فان قيل : أفيجوز في شيء من المدركات أن لا يكون الحى منا محتاجاً إليه ولا غنيا عنه ؟ فان أجزم ذلك ، لزمكم أن تجوزوا في الحى نفسه أن يخلو من الحاجة والغنى ، كما جاز في أحدنا أن يخلو من مدرك بعينه من كونه محتاجاً إليه أو غنيا عنه ، قيل له : إن الذى تقوله في المدرك وغيره أن الحى منا إذا لم يكن محتاجاً إليه فيجب كونه غنيا عنه إذا كان ذلك الشيء مما يصح وقوع الحاجة إليه والغنى عنه ، ولذلك لا يقال فيما ليس بحادث ولا يصح حدوثه أنا نحتاج إليه ، أو نستغنى عنه كالقديم تعالى . ومتى قلنا إنا نحتاج إليه تعالى فانما نريد أن وجودنا به ، وسائر ١٥
٦ب-١٧ / ما نحن عليه من جهته ، ولا نريد به أنا نجتلب به المنفعة ، تعالى / الله عن ذلك : وكذلك القول في الباقي والماضى إلى ما شاكلة .

وأما قطع أوصال الحى منا ، وحدوث الآلام التي لا يصح أن يشتهبها في جسمه البتة ، فانه لا يقال في الواحد منا إنه غنى عنه أو محتاج إليه ، لأن الحاجة إليه لا يصح أن تقع إلا أن تكون مما يؤدي إلى منفعة : وأما إذا لم يكن يصح

ذلك فيه فالغنى عنه في أنه لا يصح كالحاجة إليه ، وهذا كقولنا فيما لا يدرك ولا يؤدي إلى المنفعة ولا يصح ذلك فيه أنه لا تصح الحاجة إليه ولا الغنى عنه ، وهذا لأنه كما يجب كون المحتاج والغنى على صفة حتى يصح ذلك فيه ؛ فكذلك ما يتعلق به الغنى والحاجة يجب أن يكون على صفة حتى يصح ذلك فيه ، وقد بينا ماله وجب في كل حى إذا لم يكن محتاجاً أن يكون غنيا يفارق حاله حال الأعيان التي لا يوصف الحى منا بالحاجة إليها ولا الغنى عنها .

فصل

في بيان حقيقة المنافع والمضار وما يتصل بذلك

إعلم أن المنافع هي الملاذ والسرور وما أدى إليهما أو إلى أحدهما إذا لم يؤد إلى ضرر يوفي عليه ، والمضار هي الآلام والغموم وما أدى إليهما أو إلى أحدهما إذا لم يعقب نفعاً أعظم منه ، ولا يعقل في المنافع والمضار إلا ما ذكرناه . ولذلك يقال فيما توصل به إلى الملاذ أنه منفعة ، كما يقال في نفس الملاذ . ولذلك يطلب بتحمل المشاق الملاذ والسرور وما يؤدي إليهما ويجتنب به من المضار / ٧-١٧ ب/

ولا يصح القول بأن المنفعة هي اللذة والسرور فقط ، وذلك لأنه لا يتدافع وصف تناول الدواء بأنه منفعة وإن لم يكن لذة ولا سرورا لما علم من حاله وظن أنه يؤدي إلى الملاذ وقد يقال فيما يظن أنه يؤدي إلى الملاذ بأنه منفعة ، ولذلك تتحمل الكلفة لأجله وإن لم يكن لذة في الحقيقة . ١٠

وعلى هذا الوجه يقال في الطاعات إنها منافع من حيث كانت توصل إلى النعيم المقيم إذا لم يحبط ثوابها . ولذلك قد يقال في كثير من الملاذ بأنه مضار إذا أدى إلى ألم عظيم منه ، كنعو الإقدام على المعاصي المشتهاة . ولذلك قلنا إن المنفعة قد تكون حسنة وقبيحة . وكذلك قلنا إن القديم سبحانه لو أثاب من لا يستحق الثواب تفضلاً لصح ذلك وإن كان نفعاً ، ولو علم أن في إيصال الملاذ إلى زيد مفسدة لعمرو لصح ذلك وإن كان نفعاً له . ١٥

فأما السرور ، فإن كان عندنا هو العلم أو الاعتقاد والظن على بعض الوجوه ؛ فمن حيث تغير به حكم العالم المعتقد ، لم يمتنع أن يقال إنه نفع كما يقال ذلك في الملاذ ، فليس لأحد أن ينكر إدخالنا إياه في جملة المنافع ، وكذلك كل من استحال عليه اللذة استحال عليه السرور من حيث كان مانعاً له . والغم في اتصاله بالمضار كالسرور المتعلق بالمنافع في الوجه الذي بيناه . ٢٠

فصل

في بيان حقيقة اللذة والسرور والآلم والغم وما يتصل بذلك

إعلم أن الملتذ إنما يلتذ بأدراك ما يشتهي ، فمتى أدرك ما هذه حاله صار ملتذاً . وإنما يصير ألماً متى أدرك ما ينفر طبعه عنه ، فعند ذلك يوصف بأنه ألم . والسرور إنما يسر بأن يعلم وصول نفع إليه أو يظن ذلك أو يعتقد . والمنغم يوصف بذلك إذا علم أو ظن أن ضرراً سيصل إليه أو هو واصل إليه . فالملوث في كونه ملتذاً هو الشهوة ، وفي كونه ألماً هو النفور ، وفي كونه مغتماً ومسروراً الاعتقاد ، وقد يؤثر الاعتقاد في قوة السرور وإن لم يكن متعلقاً باللذة والنفع ، كعلم أهل الجنة بأنه تعالى قصد بالثواب تعظيمهم أو ما شاكل ذلك . وما يؤدي إلى اللذة لا يوصف بأنه لذة في الحقيقة وإن وصف بأنه منفعة ؛ وكذلك ما يؤدي إلى الألم لا يسمى ألماً . ١٠

فأما ما يلتذ به الملتذ ولا يكون إلا مدركاً فهو على ضربين : أحدهما يسمى لذة ، وهو ما يحدث في جسم الملتذ إذا كان له مشتهياً . ومنه ما لا يسمى بذلك كنعو الطعوم والأرايح التي يلتذ بأدراكها إذا اشتهاها . والتذاذة بكلا الأمرين على وجه واحد ، وإن كان أحدهما حادثاً والآخر باقياً ، وأحدهما يسمى لذة دون الآخر ، وأحدهما يحدث في جسمه ولا يجب ذلك في الآخر ، وأحدهما متى حدث يجب أن يدركه لا محالة ، ولا يجب ذلك في الآخر . والقول فيما يآلم به في انقسامه إلى هذين القسمين كالقول فيما قدمناه ، بل هو في ذلك أظهر ، لأن ما يحدث في جسمه مما يآلم به أظهر وأكشف مما يلتذ به . ولذلك يصح أن يآلم بكل ما يلتذ به ، ١٨-١٨ ب/ وقد يآلم بأشياء يستحيل أن يلتذ بها . ٢٠

وأما السرور فهو تابع للذة على ما قدمناه ، وكذلك الغم يتبع الألم ، لأن كل من علم أو ظن بوصول نفع إليه في الحال أو في المستقبل فإنه يسر لا محالة ويجب ذلك فيه . فلو كان معنى سواهما كان لا يمتنع مع وجودهما أن لا يحصل فلا يكون مسرورا لأنه لا يمكن أن يقال إن لهما تعلقا بذلك المعنى على وجه استحيل وجودهما إلا معه . والقول في الغم وأنه يرجع إلى العلم والاعتقاد كالقول في السرور ، وليس بنا حاجة إلى استقصاء ذلك لأنه مما لا يحتاج إليه في هذا الموضع ، لأن من قال إنه معنى سوى العلم والظن فإنه لا يميزه إلا على من تجوز عليه اللذة ، فالمقصد بالكلام يتم على القولين ، وإن كان ما أشرنا إليه قد دل على أن ما ذكرناه هو الصحيح .

فصل

في أن ما قدمناه من الحاجة والنفع والضرر والألم

يتعلق بالشهوة ونفور الطبع

اعلم أن الملتذ إنما يلتذ بإدراك الشيء إذا كان مشتهيا له ، يدل على ذلك أنه لو أدركه وهو غير مشته له لما التذ به ، ومتى اشتهاه التذ به ، فيجب أن يكون المؤثر في كونه ملتذا كونه مشتهيا لما أدركه . ولسنا نرجع بكونه ملتذا إلى حال ثلاثة سوى كونه مدركا ومشتهيا ، وإنما نرجع به إلى كيفية كونه مدركا . ولذلك يستحيل / كونه مدركا لما يشتهيه إلا وهو ملتذ ؛ ولو كان بكونه ملتذا حال زائدة لم يمنع كونه مدركا لما يشتهيه غير ملتذ على بعض الوجوه ، كما أن كون الجوهر متحيزا لما كان سوى وجوده لم يمتنع حصول الموجود في غيره ولما يحصل متحيزا . وفي علمنا باستحالة كون واحد من الأحياء مدركا لما يشتهيه غير ملتذ به دلالة على صحة ما قدمناه . ولذلك يصح أن يلتذ الواحد منا بما يشتهيه من الطعوم والأرايح وإن كانت غير حالة فيه ، ولا يصح أن يحصل مختصا بحال لمعنى لا يحل بعضه ، ولذلك يصح أن يألم بالشيء ، يلتذ بغيره في حال واحدة ؛ فكل ذلك يبين صحة ما ذكرناه في الملتذ . والقول في الألم ، وأنه إنما يحصل كذلك لكونه مدركا لما ينفر طبعه عنه كالقول فيما قدمناه . ولذلك متى أدرك الواحد منا مالا يشتهيه ولا ينفر طبعه عنه لم يحصل ألما ولا ملتذا ؛ ولذلك قلنا إن الجرب إذا حاك موضع الجرب يلتذ بما يحدث هناك ، ولو لم يكن هناك جرب لكان يألم به ، والحادث معنى واحد ؛ ولذلك قد يلتذ بعض الحيوان بما يألم به غيره . فقد صح بهذه الجملة أن اللذة لا تصح إلا على من تصح عليه الشهوة ، وكذلك لا يصح الألم

إلا على من يجوز عليه نفور الطبع . وقد بينا أن مرجع الحاجة والمنافع والمضار إلى الملاذ والآلام . فإذا ثبت بما ذكرناه الآن أنها يختصان بمن يصح عليه الشهوة ، فيجب أن تكون الحاجة والمنفعة والمغرة لا يصح أيضا إلا على من تصح عليه الشهوة والنفور .

٩-٩ب/

- ٥ فإذا ثبت بما ذكره من الدليل أنه / جل وعز لا يصح عليه الشهوة والنفور ، فيجب أن لا يصح عليه سائر ما ذكرناه . وكذلك إذا دللنا على أن اللذة تستحيل على الله فكذلك الألم ، فيجب أن يستحيل عليه الحاجة والشهوة جميعا .
- فأما ما يلحق القادر منا من التعب والألم ، بما يلحق أعضاءه ، فلا أنه يحدث هناك وهنى وافتراق فيألم به ، وربما حدث ما يمنع من الفعل أو يوجب كونه شاقا بعد ما كان سهلا ، وذلك لا يقدح في صحة الجملة التي قدمنا ذكرها .

١٠

فصل

في بيان حال المشتبه والشهوة وما يتصل بذلك

اعلم أن الواحد منا يجد نفسه مشتبهيا للشيء ، ويعلم ذلك من حاله باضطراب ، ولذلك يدعوه علمه بالشهوة إلى نيل المشتبه وطلبه ؛ وإنما يلتبس عليه في بعض الأحوال حال ما يشتهي فيظن أنه حاصل في الجسم وهو غير حاصل فيه ، أو يظن أنه غير حاصل فيه وهو موجود فيه .

فأما علمه بأنه يشتهي الحلاوة والحموضة ، بعد العلم بالحلاوة والحموضة ، فضروري . ولذلك يجد الإنسان تزايد حاله في كونه مشتبهيا ، وأن شهوته لبعض الأشياء أقوى من شهوته لغيره ، وشهوته للشيء في حال أقوى من شهوته في حال أخرى .

١٠

وكذلك القول في نفور الطبع ، وإن كان وجدان الإنسان من نفسه الشهوة أظهر من علمه بكونه نافر الطبع ، ولو لم يعلم الإنسان كونه مشتبهيا باضطراب ، لكان الطريق إلى معرفته واضحا ، وهو أنه يلتذ ببعض المدركات مع جواز كونه غير ملتذ ، فيجب أن يكون إنما يلتذ لاختصاصه بحال ما / لولا كونه عليها لم يلتذ به كما أنه إذا صح الفعل منه في حال كان لا يجوز أن لا يفعل ، وعلم أنه صح منه لاختصاصه بكونه قادرا .

١٥

٩ب-١٠

وأما الذي يعلم به أنه مشتبه لمعنى فهو لأنه يحصل مشتبهيا للشيء بعد أن لم يكن مشتبهيا له ؛ وسائر أحواله على أمر واحد ، فلا بد من أمر يوجب كونه مشتبهيا ، ولا وجه يصح أن يكون مشتبهيا لأجله إلا وجود معنى فيه ، فيجب أن يكون مشتبهيا لشهوة .

٢٠

وأيضاً فإنه قد يشتهى الشيء ثم يخرج من أن يكون مشتهياً له ، مع أن حاله معه على ما كان عليه ، وسائر صفات المشتهى كما كان ، فلو لا أنه مشتهى لمعنى قد بطل خرج لأجل بطلانه من أن يكون مشتهياً لم يصح ذلك فيه . وقد يصير نافر الطبع عن شيء كان مشتهياً له ، فيعلم بذلك أنه في حال ما اشتهاه كان يصح أن ينفر طبعه عنه ، فيجب أن يكون الموجب لاختصاصه بإحدى الصفتين وجود معنى يختص به .

ومن حق الشهوة أن لا تتعلق إلا بالمدركات ، ولذلك لا يصح أن يلتذ إلا بما يدركه دون غيره . فأما ما يصل به إلى الملاذ ، فربما ظن الظان أنه يشتهيه وليس هو بمشتهى له في الحقيقة ، ولكنه قد علم أنه يصل به إلى المشتهى ، ولذلك يلتبس عليه حاله بحال ما يشتهيه ، فإذا اعتبر الحال فيه ، علم أن شهوته متعلقة بما يصل به إليه دونها ، وذلك كالدينار والدراهم ، ولذلك يكون رغبته فيه بحسب ما يؤمل به من الوصول إلى المنافع ، ولذلك يؤثر بعضه على بعض بحسب قيمته وموقع الانتقال به ، وليس كذلك حال ما يشتهيه ، لأن المشتهى له قد يؤثره على غيره من المائعات وإن كان ثمنه أكبر ، وقد يؤثر الجارية مع قلة ثمنها على كثيرة الثمن .

والألم والغم والسرور يستحيل أجمع على الله سبحانه : الذي يدل على أن الشهوة لا تجوز عليه سبحانه أنها لو جازت عليه لوجب أن يكون حكمه في أنه يجب أن يفعل ما يشتهيه ويلتذ به حكم الملبأ منا ، لأن الواحد منا إذا كان له في الشيء منفعة وليس عليه فيه ضرر فلا بد من أن يفعله ، كما أنه إذا كان عليه في الشيء ضرر ولا نفع له فيه ، فلا بد من أن يهرب منه . فلو كان تعالى مشتهياً لنفسه أو بشهوة قديمة أو ملتذاً لنفسه أو بلذة قديمة لوجب فيه ما قدمناه ، وهذا يؤدي إلى أن لا يتقدم فعله إلا بوقت واحد ، وفي ذلك إخراج له من كونه قديماً . وكذلك لو كان مشتهياً بشهوة محدثة

أو ملتذاً بلذة حادثة ، لوجب أن يكون في حكم الملبأ إلى إحداث ذلك ، وإحداث المشتهى ليلتذ به وينتفع به ، لأنه لا فرق بين أن يكون لنا في الشيء نفع ويمكننا نيله ، أو يمكننا التوصل إليه بفعل آخر لا ضرر علينا فيه في حصول الإلجاء في الحالين . فإذا كان تعالى لو كان مشتهياً لوجب كونه ملجأً إلى فعل المشتهى ، فيجب إذا لم يكن مشتهياً وصحت الشهوة عليه أن يكون ملجأً إلى إحداثه وإحداث المشتهى جميعاً ، وهذا يوجب أن لا يتقدم فعله إلا وقتاً واحداً أو أوقاتاً محصورة ، وفي ذلك إيجاب كونه محدثاً وإحالة كونه قديماً .

وعلى هذه الطريقة ألزمتنا من قال إنه يجب على القديم تعالى فعل الأصلح أن يقول إنه لا حال يشار إليها إلا ويجب أن يفعل تعالى قبلها ما هو الأصلح ، وهذا يوجب أن لا يتقدم فعله إلا بوقت واحد أو أوقات محصورة .

فإن قيل : إنما يجب كونه تعالى ملجأً إلى الفعل الذي يشتهيه ويلتذ به إذا كان الحال / حالاً يصح وجوده فيها : فأما إذا استحال ذلك ، فكونه ملجأً إليه / اب- ١١ لا يصح ، لأن إيجاد الشيء على جهة الوجود لا يصح في حال يستحيل وجوده لأن ذلك يتناقض ، فإذا لم يصح منه تعالى إيجاد الأفعال في الحال الذي لا يكون متقدماً له إلا بوقت أو أوقات محصورة فبأن لا يجب أن يفعل ذلك أولى . قيل له : إن الذي أوردته يؤكد ما اعتمدناه ، لا بل ثبت في كلام استحالة وجود الفعل منه تعالى على وجه لا يكون متقدماً له إلا بوقت واحد أو أوقات محصورة ، وكل ما أوضحت به استحالة ذلك كان مقوياً للدليل ، لأننا قد بينا أن القول بأنه تعالى مشتهى فيما لم يزل يوجب أن يفعل المشتهى على وجه لا يتقدمه إلا بوقت ،

وحدا ، فصار هذا القول يقتضى وجوب وجود ما يستحيل وجوده . فإذا كان ما ذكرناه لو اقتضى وجوب وجود الفعل الذى يصح وجوده ويصح أن لا يوجد لأوجب فساد ما أدى إليه ، فإذا اقتضى وجوب وجود الفعل الذى يستحيل وجوده ، فهو بأن يوجب فساد ذلك أولى .

فإن قيل : ألتسم تصفونه تعالى بأنه قادر فيما لم يزل على الأفعال وإن لم يصح منه إيجادها على وجه يؤدى إلى أن لا يتقدمها إلا بوقت واحد ، فجوزوا أن يكون فيما لم يزل ملجأ إلى فعل المشتبه ، وإن لم يصح أن يوجد على الوجه الذى يؤدى إلى أن لا يكون متقدما لفعله إلا بوقت أو أوقات محصورة .

قيل له : إن ما أخرج الفعل من أن يجب وجوده يخرج القادر من أن يكون

ملجأ إليه . يبين ذلك أن الملجأ إلى / تناول النفع لو علم أن عليه فيه ضررا لخرج

من أن يكون ملجأ لما لم يجب أن يفعله . والملجأ إلى الهرب من السبع لو ضمن جل

وعزله على الوقوف الثواب الجزيل لخرج من أن يكون ملجأ لما لم يجب أن يفعل

الهرب . فقد صح أن ما أخرج الفعل من أن يجب وجوده يخرج القادر عليه من

أن يكون ملجأ ؛ وما يوجب كونه ملجأ يمنع من القول بأن الفعل لا يجب وجوده ؛

وإذا ثبت ذلك فيه فما أحال الفعل بأن يحيل كونه ملجأ أولى ؛ فكيف يقال إنه

تعالى ملجأ فيما لم يزل إلى الفعل ويستحيل منه إيجاد الأفعال ؛ وليس كذلك حال

القادر ، لأنه ما أحال وجود الفعل لا يحيل كونه قادرا عليه إذا صح منه إيجادها في

حال ما وعلى وجه ما وإن استحال منه إيجادها في ثانيه ، ولذلك يصح أن يقدر

على الفعل الذى من حقه أن يوجد في العاشر وإن استحال أن يوجد في الثاني

والثالث ، فغير ممتنع أن يكون تعالى قادرا فيما لم يزل وإن استحال أن يفعل على

وجه يؤدى إلى أن لا يتقدمه إلا بوقت أو أوقات محصورة . ولا يصح أن يثبت على

وجه يوجب كونه ملجأ ويقال إنه لا يجب أن يفعله ، لأن القول بأنه لا يجب أن يفعله يمنع من كونه ملجأ على ما قدمناه . وإذا وجب أن يفعل في المستقبل ، فيجب أن يثبت في تلك الحال ملجأ إليه لا فيما لم يزل . فأما إذا وجب كونه على صفة الملجأ فيما لم يزل ، فيجب أن يفعل في الثاني ، وفي ذلك ما قدمناه من الفساد .

فإن قيل : أوليس الواحد منا / قد يصير بصفة الملجأ من كونه مشتبهيا للشيء / ١١ب ١٢

وإن لم يجب أن يفعل المشتبه ، فلم أوجبتم ما قدمتموه من أنه تعالى لو كان مشتبهيا لوجب أن يفعل لاحالة ؟

قيل له : إن صفة الملجأ قد تحصل ، ويعرض ما يخرج من كونه ملجأ ؛ والذى اعتمدناه أنه متى حصل بصفة الملجأ ، ولم يحصل ما يخرج من كونه كذلك فيجب أن يفعل لاحالة ، وهذه القضية مستمرة في الشاهد والغائب .

وبعد ، فلا اعتبار بالعبارات في هذا الباب وقد علمنا أن الدواعى إلى الفعل

إذا قويت فلا بد أن يفعل القادر ما يقدر عليه إذا لم يعرض ما يؤثر في تلك الدواعى

ولذلك قلنا إنه تعالى في أنه لا يجوز أن يختار فعل القبيح ، بمنزلة الملجأ منا إلى أن

لا يقتل نفسه ولا يضر بها ، وكان يجب ، لو كان تعالى مشتبهيا ولا ضرر عليه في فعل

المشتبه ونيله ، أن يكون لعزة دواعيه يجب أن يفعل ذلك ، وإن لم يبلغ مبلغ

الإلجاء ، وهذا يوجب ما قدمناه ، كما أئزنا مثله أصحاب الأصلح ، وإن لم يقولوا

إنه تعالى ملجأ إلى الأصلح ، وإنما جعلوه واجبا عليه . فقد صح أن ما اعتمدنا عليه

صحيح ، قيل بأنه ملجأ إلى الفعل أو ليس بملجأ إليه .

فإن قيل : هلا قلتم إنه تعالى لا يفعل ذلك فيما لم يزل وإن كان له فيه نفع لأن

عليه في فعله كلفة ومشقة ؟

قيل له : إن المشتقة تلحق الفاعل في فعل الشيء لأنه نافر الطبع عن الفعل أو

١٢-١٣ ب/ لكون الفعل متعباً له ؛ وقد علمنا أنه تعالى ممن لا يصح أن يتعب لأنه ليس/ بذى آلة ، ولا ممن تحله القدرة فيحتاج إلى استعمال محل قدرته في الأفعال ، ولا يجوز أن يكون نافر النفس ، لأن ذلك يوجب أن يكون نافر النفس عن جميع ما يجوز أن تنفر نفسه عنه لو كان لذلك لنفسه ، وهذا يوجب أن لا يفعل شيئاً من المدركات على وجه ، وإن كان نافر النفس لمعنى يفعله فيجب كونه ملجأً إلى أن لا يفعله وإلى أن يفعل ضده ، لكي ينتفع بما يوجد من المشتبه ولا يستضر به ؛ فقد بطل بما ذكرناه جواز الآلام عليه ووجب إن كان مشتبهاً أن يكون له في فعل المشتبه نفع من غير ضرر ، وذلك يوجب صحة ما اعتمدنا عليه .

فإن قيل : إنا نقول إنه مشتبه لإدراك نفسه ، فلا يجب أن يكون ملجأً إلى فعل المشتبه ، لأنه ينتفع بإدراك نفسه ويستغنى عن فعل ما يشبهه .
قيل له : إن المشتبه لا يصح أن يشبه ما لا يصح أن يدرك ، وهو تعالى يستحيل أن يدرك على وجه لما يدل عليه من بعد فيجب إبطال القول بأنه يشبه نفسه .

وبعد ، فإنه لو اشتبهى نفسه لوجب كونه مشتبهاً لذاته لاخصائصه بهذه الصفة على الوجه الذي يختص بسائر الصفات الذاتية ، وهذا يوجب كونه مشتبهاً لكل ما يصح أن يشبهه ، وهذا يوجب كونه ملجأً إلى فعلها ، لأنه لا ضرر عليه فيها على وجه ، والمتنفع بالشئ إذا صح أن ينتفع بغيره ولا ضرر عليه فيه ، وجب كونه ملجأً إليه ، وإن حصل منتفعاً بغيره .

وليس لأحد أن يقول : إن المشتبه لا يصح أن يشبه إلا ما حصل موجوداً ،

١٢-١٣ ب/ فذلك لم يصح أن يشبه فيما لم يزل/ إلا ذاته ، ولم يجب أن يكون ملجأً إلى فعل ما لو وجد لا شهواه ، وذلك لأن الشهوة تتعلق بالمعدوم كما تتعلق بالموجود ، لأنها

تعلق بما يختص بالصفة التي لكونه عليها تعلقت الشهوة به ، ولذلك تتعلق بكل ماله تلك الصفة من غير تخصيص .

وبعد ، فلو ثبت أنها لا تتعلق إلا بالموجود ، لوجب فيه تعالى أن يوجد المشتبه لينتفع به ، وإن كان قبل إيجاده غير مشتبه له ، كما كان يجب أن يحدث الشهوة والمشتبه لو كان مشتبهاً بشهوة محدثة ، وإن كان قبل إحداثها غير مشتبه البتة .

ومما يبين صحة ما اعتمدنا عليه من الدلالة أنه لو كان تعالى مشتبهاً لنفسه ، أو بشهوة قديمة أو محدثة ، لوجب أن يفعل مالا نهياً له من المشتبه ، فكان لا يقف ما يفعله على حد إلا ويجب أن يفعل أكثر منه ، لأن ما زاد على ما يفعله في أنه يلتذ به مثل ما يفعله ، وحاله مع الكل على سواء ، فيجب أن يفعل الكل على حد واحد ، وهذا يوجب أن يفعل مالا نهياً له ، أو يؤدي إلى أن يؤيد فعل بعض ما يشبهه فلا يقع مع التخلية ، وهذا يوجب فيه صفة نقص ، أو يوجب أن يفعل قدراً من المشتبه دون ما زاد عليه ولا يريد ذلك مع كونه ملجأً إليه ، أو في حكم الملجأ ، وهذا لا يصح .

١٥ فيجب بطلان ما أدى إلى هذه الوجوه ، وهذا أكد في لزوم مما يلزم القائل بالأصلح من أنه لو وجب أن يفعل تعالى الأصلح ، لوجب أن يفعل مالا نهياً له ، لأنه يقول بأن ذلك يجب عليه على سبيل وجوب الأفعال ، لا أنه يقول بوجوب وجودها ، ومن قال بهذا القول يلزمه وجوب وجودها من جهته على وجه لا يصح أن لا يفعله / .

٢٠ فقد ثبت بهذه الجملة أنه تعالى لا يصح كونه مشتبهاً على وجه ، فإذا استحال ذلك عليه استحال عليه اللذة والمنفعة والحاجة ، وذلك يوجب كونه غنياً ، وهذه

الدلالة تدل على أنه لا يصح أن يلتذ وينتفع وإن لم يرجع بذلك إلى الشهوة ، وكان شيخنا أبو إسحق رحمه الله يعول على ذلك ، وهو السابق إلى استخراجِه .

وقد استدلل شيخنا أبو هاشم رحمه الله على استحالة الشهوة على الله تعالى بأن الشهوة من حقها أن لا تتعلق إلا بما إذا ناله المشتبهى ربا جسمه عليه واغتذى به وصح كونه زيادة في جسمه : يبين ذلك أن أنواع الحيوان على اختلافها لا يشتبهى كل نوع منه إلا ما يحصل له هذا الحكم ، ولا يحصل له هذا الحكم فيها إلا بما تشبهه ، ولذلك نعتدى البهائم بما لا يصح أن يغتذى به الحى منا ، ويغتذى أحدنا بما لا يغتذى به .

وإنما اختلفت الحال في ذلك لاختلاف الشهوة ، فعلم بذلك أنها مقصورة على ما ذكرناه : يبين ذلك أن جميع القادرين على اختلافهم واختلاف قدرهم قد اشتركوا في أنه يصح من كل واحد منهم فعل ما قدر عليه من حيث كانت القدرة لجنسها تقتضى صحة الفعل ، فاستحالت إلا على من يصح الفعل منه ، فكذلك الشهوة إذا كانت على اختلافها قد اشتركت في أنها تقتضى في المشتبهى صلاح جسمه وصحة الزيادة فيه بنيل المشتبهى ، فيجب أن لا تصح إلا على من تصح الزيادة عليه والنقصان .

فإن قيل : ولم قلتم إن الشهوة لا تتعلق إلا بما فيه صلاح جسمه ، وقد وجدتم ١٣ب-١٤ / المشتبهى قد تلحقه المضار بنيل ما / يشتهيه ، ولذلك يؤمر العليل بتوقى ما يشتهيه ، ويجعل كف النفس عن الشهوات من أسباب صلاح الأجسام ومواقعة الشهوات من آفاتهما ؟ وكيف يصح ما ذكرتموه ، وقد علم أن البدن يصلح على تناول الأدوية التى تنفر منها الطباع ؟ فكيف يقال إن نفور الطبع يقتضى فساد الجسم ، كما أن الشهوة تقتضى صلاحه ؟

قيل له : إن الشهوة تقتضى صلاح الجسم متى نال ما يشتهيه على الوجه الذى يشتهيه ، ولا يجوز أن تلحقه مضرة والحال هذه ، وإنما يستضر بذلك متى ناله لا على الوجه الذى يشتهيه ، أو ناله مع مالا يشتهيه ، أو تلحقه المضرة لكونه فى جسده على بعض الوجوه ، لامن حيث ناله وهو مشته له . لذلك نجد حذاق الأطباء يجعلون من إقبال علامة العافية شهوة العليل للغذاء . ولولا أن الأمر على ما ذكرناه لم يعرف الفرق بين ما يغتذى به وينتفع بنيله وبين ما خالفه . وأما الدواء فإننا ننتفع به لالأنه يغذو ، وكيف يقال ذلك فيه وهو يخلخل الجسد ويورث الضعف ؟ ولذلك نجد حذاق الأطباء لا يعدلون إلى الأدوية ما وجدوا السبيل إلى حفظ الصحة بالأغذية ، لما فى تناول الأدوية من الضعف وفساد الجسم فى الحال ، ولذلك لودام تناول الأدوية لأذاه إلى التلف ، فقد صح بهذه الجملة ١٠ أن الشهوة من حقها ما ذكرناه .

فإن قيل : ولم قلتم إن الشهوة تتعلق بما يقتضى زيادة فى الجسم مع قولكم إن الزيادة الحاصلة هى من فعل الله سبحانه ؟ وكيف يصح ذلك وهذه الزيادة هى جواهر موجودة لا تأثير للشهوة / فيها ، وحصولها مؤتلفة وحاصلة فى تضاعيف جسمه ، لا يرجع به إلا إلى التأليف ، ولا تتعلق للشهوة به . فإذا ثبت ذلك ، ولم تكن الزيادة ولا التأليف موجبا عنها ، ولالها بها تعلق ، فيجب أن تجوزوا الشهوة على من يستحيل ذلك عليه ، وتجعلوها مقصورة على الأجسام .

قيل له : إن الزيادة إن لم تكن موجبة عنها ، فلولاها لما صح على الوجه الذى تكون صلاحا عليه لجسمه ، وكل معنى يصح عنده مالولاه لما صح ، فيجب أن تستحيل على من لا تصح عليه ولا تحصل عنده . ألا ترى أن القدرة وإن كانت لا توجب الفعل فإنها لا تصح إلا على من يصح الفعل منه لما اقتضت صحة الفعل . وأما ما ذكرته من أن هذه الزيادة هى من فعل الله سبحانه ،

لأثير الشهوة فيها ، ولا تعلق لها به ، فليس كذلك ؛ لأن الزيادة الحاصلة في جسمه على سبيل الاعتداء تعلق بالشهوة ، وإن كانت قد تصحح لعل وجه الاعتداء مع عدمها ، كما أن كون الاعتقاد علما يتعلق بالنظر وإن صح وجوده غير علم مع عدمه ، ولم يمنع ذلك من أن يكون النظر مؤثرا في العلم ، ولا يمنع أن تحصل الزيادة في حال دون حال وإن كانت الشهوة مؤثرة فيه ، كما أن الإرادة قد تؤثر في المراد في حال دون حال وإن كان تعلقها به على حد واحد .

وقد سقط بهذه الجملة قولهم إن القدرة إنما تستحيل إلا على من يصح الفعل منه لأنها تعلق بالفعل ولتعلقها به وجب ذلك فيها . وليس للشهوة تعلق بالزيادة التي قد تحصل عندها لأننا قد بينا أن المعنى قد يتعلق بالشئ ولا يؤثر فيه ، وقد يؤثر فيه وإن لم يتعلق به بما بيناه من حال النظر والإرادة / وبيننا أن الشهوات على اختلافها قد اشتركت في أنها تقتضي في المشتبه ما ذكرناه ، لا لأمر يرجع إلى نيته لما ناله ، لأنه لو ناله ولما اشتبه لم يصح ذلك فيه ، فصار ما قدمناه من الجملة يقتضي استحالة الشهوة إلا على من يصح عليه الزيادة والنقصان ، كما تستحيل القدرة إلا على من يصح الفعل منه ولذلك يستحيل أنه يشتهي الحى قطع أو صاله لما لم يصح أن يقع له بذلك صلاح ولا زيادة في جسمه . ولذلك يشتهي كل حى ما يلائم جسمه دون ما لا يلائمه .

وليس لأحد أن يقول : أليس قد يشتهي الواحد منا إدراك الأرايح والأصوات وإن لم يؤثر ذلك في جسمه كتأثير الأكل والشرب ، فهلا دلكم ذلك على بطلان ما أصلموه ؟ وذلك لأن إدراك جميع ذلك قد يؤثر في جسمه ، وإن كان تأثير بعضه أكبر من تأثير غيره ، كما أن تأثير بعض الماء كونه ربما كان أزيد من تأثير غيره ، وكل ذلك لا يخرج من أن يكون حكمه ما قدمناه فإذا ثبت بهذه الجملة أن الشهوة لا تجوز عليه تعالى ، وجب استحالة الحاجة

عليه ، وفي ذلك إيجاب كونه غنيا . ومما يدل على ذلك أن الشهوة توجب كون المشتبه ملتذا بما أدركه ، لأن ذلك في حكم الموجب عنها ، وقد علم أن الملتذ لا يصح أن يلتذ إلا وهو على حال يصح أن يزيد على ما هو عليه ، لأن ما يستحيل ذلك فيه يستحيل عليه اللذة والألم ، كما يستحيل ذلك على من ليس بحى . وإذا استحال اللذة والألم على من ليس بحى فيجب أن يستحيل على من لا يصح عليه الزيادة والنقصان ، وهذا / يوجب استحالة الملاذ والآلام عليه جل وعز .

١٥-١٥أب

وقد كان شيخنا أبو إسحق رحمه الله يقول إن الألم الحادث في جسمه ليس بمعنى ، وإنما يألم الإنسان عند تفريق جسمه ، لأنه قد بطل صحته وزال اعتدال جسمه . ويستدل على ذلك بأنه لو كان هناك معنى ؛ لوجب كونه متولدا عن الوهى ، ولو كان كذلك ، لوجب أن يتولد عنه تعدده ، وأن يتفاوت حاله في كونه ألما بحسب قوة من يوهى جسمه وضعفه . وبطلان ذلك يقتضى أنه ليس هناك معنى أصلا ، ولو كان هناك معنى لوجب أن يصح تعلق الشهوة به بدلا من نفور الطبع ، لأن ذلك واجب في كل ضدين ، ولو كان كذلك لصح أن يشتهي أحدا قطع أوصاله فإذا صح أنه إنما يألم بتفريق جسمه على الحد الذى ذكرناه ، فيجب أن يكون تألمه بإدراك ما ينفر طبعه عنه ، يقارن ذلك بأن يقتضى خروج جسمه عن الاعتدال ، ويجب أن تكون إنما يرجع بها إلى حصول ما يلائم الجسم ويشاكل طبعه ، وهذا يوجب استحالة اللذة والألم إلا على الأجسام ، ويوجب أنه تعالى يستحيل ذلك عليه ، وهذا يضعف على السير لأن العلم بأن فى الجسم إذا ألم والتذ معنى مدركا علم ضرورى يكاد يزيد فى الجلاء على العلم بسائر المدركات ، فكيف يصح التوصل والاستدلال إلى نفيه ؟

فإذا صح بهذه الجملة استحالة الشهوة واللذة عليه تعالى ، فيجب أن يستحيل عليه النفور والألم ، لأنهما إنما يصحان على ما يجوز عليه النقصان والفساد ، ويتعالى

الله عز وجل عن جواز ذلك عليه ، فيجب أن لا يصح عليه ، ولأنهما إنما يصحان
١٥ ب-١٦ / على من / تصح عليه الشهوة واللذة ، وقد دللنا على استحالة كليهما عليه ، فيجب
استحالة ما يضادها عليه .

وقد بينا من قبل أن السرور هو العلم أو الظن بالنفع الواصل إليه ، أو بما
سيصل إليه ، أو يكون في حكم الواصل إليه . ولذلك لا يسر أحد بما ليس ينفع
البتة ، ولا بنفع يصل إلى غيره . فإذا صح ذلك ، وثبت استحالة القدرة عليه تعالى
فيجب استحالة السرور عليه ويجب أن يستحيل عليه النعم أيضا إذا ثبت استحالة
الآلام عليه . وهذا يوجب صحة ما قلناه من أن الحاجة تستحيل على الله وأنه يجب
كونه غنيا .

١٠ وقد استدل شيخنا أبو علي رحمه الله على ذلك بأن قال : لو جاز على القديم
تعالى الحاجة ، لم يجز أن يخلو منها ومن ضدها ؛ وقد علم أن الحاجة لا ضد لها ،
فقد كان يجب أن لا يخلو منها ، وذلك يوجب حدوثه من حيث لم يخل من
الحوادث ، وهذا يبعد : لأن لقائل أن يقول : إنه يخلو من ذلك وإن جاز عليه ،
كما قد يخلو من الإرادة والكراهة وإن جازتا عليه .

١٥ وبعد : فإن الذي يجب عنده أن لا يخلو من غيره فليس إلا أحد أمرين :
إما المحل مما يتقارن عليه ، أو القادر بقدرة مما يصح أن نفعله إذا لم يكن
هناك منع .

فأما وجوب ذلك في القديم فإنه لا يصح عنده . وقد استدل على ذلك بأن
قيل : إن جواز الحاجة عليه يوجب كونه منقوصا ، ويستحيل على القديم تعالى
النقص ، وهذا بعيد ، لأن لقائل أن يقول : يجب أن يجوز ذلك عليه ولا يكون
نقصا ، بل هو من كمال صفة الحي ، وله أن يقول : إذا جاز عليه المحبة والبغض

والإرادة / والكراهة والرضا والسخط ولا يوجب كونه منقوصا ، فهلا جازت / ١٦-١٦ ب
الشهوة عليه ولا يوجب كونه منقوصا !

وبعد : فالمتعلق بذلك بمنزلة من اعتمد في أنه سبحانه قديم على أنه لو كان
محدثا لكان منقوصا ، واعتمد في حدوث الأجسام على أنها لو كانت
قديمة لما صح النقص عليها . فإذا لم يصح التعلق بذلك فكذلك ما قالوه .
فإن قال إنما يوجب ذلك النقص لأنه يؤدي إلى أن يفعل تعالى القبيح ، وما أدى
إلى ذلك وجب كونه نقصا ، وقيل له : يجب أن تبين أولا أن ذلك لا يجوز
عليه حتى يعلم أنه لا يفعل القبيح فكيف يعتمد بالفرع على أصله ، وبما يعلم ثانيا
على ما يعلم أولا !

١٠ ومما يستدل به على أنه تعالى لا يصح عليه الشهوة واللذة أن ذلك لو صح
عليه لوجب أن يكون الفعل يقتضيه ويدل عليه ، أو يقتضيه الفعل يدل عليه ، لأن
ما طريق إثباته الدليل فإنه لا يصح أن يثبت على حال لا دليل على كونه عليها .
وقد علم أنه تعالى ممن يثبت بالدليل ، وثبتت أوصافه بدلالة الفعل وما يقتضيه
فإذا لم يكن في أفعاله ما يدل عليه ، لأنه لا تعلق للفعل بكونه مشتهيا البتة ،
فلا يصح أن يقال إن الفعل يدل عليه ، ولا لكونه مشتهيا تعلق بسائر ما هو
١٥ عليه من الأحوال فيقال إنها تقتضيه كما يقتضى كونه قادرا كونه حيا .

وإذا صح ذلك ، وجب نفي كونه مشتهيا وملتذا ، كما يجب أن ينفي عنه كل
حال لا يدل عليها العقل وما يقتضيه . وقد بينا من قبل أن ما طريق إثباته الدليل
يحل محل ما طريق إثباته الإدراك / فإذا صح ذلك ووجب أن ينفي عن المدرك / ١٦-١٧ ب
كل حال لا يتناولها الإدراك ، فيجب أن ينفي عنه تعالى كل حال لا يدل عليها
٢٠ الدليل ، ولا دليل يقتضى كونه مشتهيا ، فيجب نفي ذلك .

ولا يصح الاعتماد في أنه تعالى لا يصح كونه مشتبها أو ملتذا بأن ذلك لو صح عليه لم يثق بحسن أفعاله ، ولا بصدق إخباره ، ولا بحسن بعثه أنبيائه ، ولا بأنه خلق الخلق على وجه يحسن عليه ، فكان لا يعلم وجوب العبادة له . فإذا بطل ذلك علم أن الشهوة واللذة تستحيلان عليه ، وهذا يبعد : لأن العلم بأن كل ذلك يستحيل عليه لا يحصل إلا بعد العلم بأن الشهوة واللذة تستحيلان عليه ، ومتى لم يحصل العلم بذلك أولا لم يعلم سائر ما ذكره هذا المستدل . فكأنه استدل بالفرع على أصله ، واستدل بما يجب أن يستدل عليه بكونه غنيا على أنه غنى ، وهذا يوجب أن لا يحصل له العلم بكلا الأمرين البتة ، فثبت بكل هذه الجملة أنه تعالى غنى ليس بمحتاج .

الكلام في نفي الرؤية ، وفي أنه لا يدرك بشيء من الحواس على وجه .

فصل

في أن المدرك بكونه مدركا صفة زائدة على كونه عالما بالمدركات

اعلم أن كل صفة يصح أن يستحقها الموصوف على بعض الوجوه وإن لم يحصل على صفة أخرى ، فيجب أن يقضى أن المستفاد بأحدهما ليس هو المستفاد بالآخر . وبذلك يعرف اختلاف فوائد الصفات ، كما يعلم به تغاير المعاني . وإذا ثبت ذلك — وقد علمنا أن الواحد منا قد يكون مدركا للشيء ورائيا له وإن لم يكن عالما به ، ١٧/ ١٧-ب وقد يعلم المدرك بعد تقضى إدراكه وإن لم يكن مدركا ، كما يصح أن يعلم الشيء ولا يريد ، وقد يصح أن يريد ولا يعلمه بل يظنه أو يعتقد — فيجب أن يكون له بكونه مدركا حالة زائدة على ماله بكونه عالما . ١٠

على أن الواحد منا يحتاج في كونه رائيا إلى حاسة البصر ، وفسادها يحل بكونه رائيا ، وقد علمنا أنه لا يحتاج إليها في كونه عالما ولا في حلول العلم فيها ، لأن العلم يحل في القلب دونها ، فلو لم يكن له بكونه رائيا حالة زائدة ، لكان وجود الحاسة كعدمها في صحة كونه رائيا للاستغناء عنها في كونه عالما . ولا يمكن أن يقال إن الحاسة يحتاج إليها لأنها طريق للعلم بالمدرك ، وإن استغنى عنها في وجود العلم وكونه عالما ، وذلك لأن الحاسة لا تصح أن تكون طريقا للعلم إلا على ما نقول من أنه يدرك بها الشيء فيعلمه من حيث كان مدركا ، لأن كونه مدركا وعالما يرجع إلى الحى وما تختص به الحاسة من صفات المحل ، فكيف يصح أن يقال إنها طريق للعلم ولا يرد به ما ذكرناه ؟ ونحن وإن قلنا إن لأجلها يحصل ١٥

الواحد منا مدركا ، فليس ذلك لأنها طريق للإدراك ، بل المقتضى لكونه مدركا هو كونه حيا ، كما أن المقتضى لكونه فاعلا هو كونه قادرا ، وإن كان قد يحتاج إلى الآلة في بعض الأفعال ، فكذلك يحتاج إلى الحاسة في إدراك المرئي .

ومن قال إن الحاسة طريق للعلم ، ولم يرجع إلى كونه مدركا ، فقولُه يبطل لتعليقه كونه عالما بما يختص المحل . ولا يصح أن يقال إن كونه عالما بالمرئي لا يصح ٥
إلا والحاسة / موجودة ، فالحاجة إليها هي من هذا الوجه . وذلك لأن علمه بالمرئي بعد فساد حاسته قد يكون على الوجه الذي يحصل عليه مع صحتها ، فكيف يقال إنه يحتاج إليها لصحة كونه عالما بالمرئي ؟ وقد بينا من قبل أن العلم بالمدرَكات يصح وجوده مع فساد الحاسة فلا وجه لإعادته . وفي ذلك سقوط ما ظنه .

فإن قيل : أفليس صحيح الحاسة يطالب بتقليب عينه العلم بالمرئي ، فهلا دل ذلك على أنه طريق للعلم ؟

قيل له : إنما يطالب بذلك العلم به من حيث يطالب بذلك رؤيته ، فالرؤية طريق للعلم ، فيصير طالبا للعلم بواسطة ، وهذا مما نقول به .

ولولا أن الأمر على ما قلناه لم يجب أن تختلف الحواس التي تدرك بها المدرَكات ، لأن الرجوع في ذلك إذن كان إلى العلم ، وما تختمل بعض العلوم من المحال تحمل ١٥
سائرُها ، فلماذا يجب اختلاف الحواس ؟

وإذا كان العلم المطلوب مما يحل في القلب فهلا صح طالب العلم بجميع المدرَكات بالحاسة الواحدة إن لم يحتاج إليها إلا في طالب العلم فقط . وبطلان ذلك يقتضي أنه يحتاج إليها في كونه مدركا ، وإن كان من حق المدرك ، إذا كان عاقلا ؛ أن يعلم المدرك لا محالة . ولا يمكن أن يقال إنه يحتاج إليها لحلول معنى فيها لا يحصل مدركا ٢٠
للمدرَكات بها ، وذلك لأن المعنى الذي قاله إن كان يوجب للجملة حالا فقد

ما أردناه وزاد بأن ادعى إثبات معنى لادليل عليه . وإن أراد / بذلك المعنى ١٨-أب
ما يختص المحل فقد بينا فسادَه .

ونحن ندل من بعد على أن المدرك لا يدرك بإدراك ، ولا يمكنه أن يقول إن ذلك المعنى يوجب العلم في قلبه ، فالحاجة إلى إيجابه ماسة ليحصل ذلك المعنى الذي ٥
يوجب العلم . ولولا صحة الحاسة لما وجد ذلك ، ولما حصل عالما ، وذلك لأن إثبات ما ادعاه إنما يصح متى كان إلى إثباته طريق سوى قوله إنه يولد العلم ؛ لأن ادعاء معنى يولد غيره لا يصح من حيث وجد ذلك الغير ، واحتيج في وجوده إلى أمر آخر فقط . وقد علمنا أنه لا يمتنع أن يحتاج إلى الحاسة ليحصل مدركا ويعلم المدرك عنده ، فإثبات معنى يولد العلم مع جواز الوجه الذي أثبتناه وأثبتنا لأجله الحاجة إلى الحواس لا وجه له . ١٠

وبعد : فإن هذا القول يوجب وجود ذلك المعنى مولدا للعلم إذا كانت الحاسة صحيحة وإن لم يفتح عينه ، لأن فتحها مما لا يصير المحل محتملا لذلك المعنى ، والعلم بفساد ذلك يبين أن الحاسة إنما يحتاج إليها لما ذكرناه فقط ، فإن المدرك بسائر الحواس حالة زائدة على العلم بالمدرك ، وقد ذكرنا في ذلك أدلة قبل هذا فلا وجه لإعادته . ١٥

ولجاز أن يقال إن صحة الفعل من القادر دون غيره بالعادة ، ولو شاء تعالى أن يجعل غير القادر بمنزلة القادر في ذلك لصح ، ولجاز / أن يقال إن استحقاق الذم ١٩-أب ١٩ على الظلم وغيره من القبائح هو بالعادة لا على سبيل الإيجاب . وما يلزم على هذا القول من التجاهل بكثير ، فيجب القول بفساده ، وفي فساد صحة ما قدمناه من أن الرأى منا يستحيل كونه رأيا إلا بحاسة ، كما يستحيل كونه علما إلا بعلم ، ويكون الحل متحركا إلى الحركة .

وبعد : فإن الواحد منا يصح أن يدرك بكل محل فيه حياة الجواهر والحرارة والبرودة ، فلو لم يحتج في رؤية المرئيات إلى حاسة ، وكذلك في إدراك سائر المدركات ، لكان فساد الحاسة في أنه لا يخل بكونه مدركا للمرئيات كهو في أنه لا يخل بكونه مدركا للحرارة والبرودة ، والعلم بفساد ذلك يبين بطلان هذا القول .

وبعد : فإن فرع الواحد منا في رؤية المرئيات إلى عينه كفضعة في الكلام إلى لسانه ، وفي المشي إلى رجله ، فلو صح أن يقال إنه يصح أن يرى بالبحاسة لصح أن يقال إنه يفعل الكلام والكتابة والمشى بلا آلة ، وهذا بين الفساد . وأما رؤية الواحد منا وجهه في المرآة وسائر الأجسام الصقيلة وإن لم يكن بصفة العين فلا يدل على الاستغناء في رؤية المرئيات عن الحاسة ، وذلك لأن ما يراه

بالمرآة فإنما يراه بالعين في الحقيقة ، لكن الرؤية بها قد تكون على وجهين : أحدهما بلا واسطة ، والآخر بواسطة ، وإن كان كلا الوجهين يرجعان إلى وجه واحد في المعنى ، لأنه إنما يرى المرئى متى حصل لقاعدة شعاع عينه مع المرئى / حكم ١٩-ب ٢٠ مخصوص ، وقد يحصل له ذلك من غير مرآة ، وقد لا يحصل إلا بمرآة . فلذلك احتاج في رؤية بعض المرئيات إلى المرآة ، كما يحتاج في رؤية جميع المرئيات إلى تعود الشعاع على وجه مخصوص ، وذلك يكشف عن صحة ما قلناه من حاجة الواحد

فصل

في أن المدرك منا لا يصح أن يدرك شيئا أو يراه إلا بحاسة أو ما يجري مجراها ، وأنه مفارق للقديم تعالى في ذلك

الذى يدل على ذلك أن الواحد منا لا يصح أن يرى الشيء إلا بعينه إذا كانت صحيحة ، ومتى فقدناها أو لحقها فساد لا يصح أن نرى المرئيات . وكذلك ١٨-ب ١٩ / حاله في سائر الحواس ، / فيجب أن يحتاج في رؤيته لما يراه إلى حاسة ، وأن يستحيل أن يرى الشيء دونها .

وإنما صح في القديم تعالى أن يرى الأشياء وإن تعالى عن جواز الحواس عليه ، لأنه حي لذاته ، فكما استغنى في كونه حيا عن الحياة ومحلها ، فكذلك يستغنى عن التوصل بمحل الحياة إلى إدراك المرئيات . وليس كذلك حال الواحد منا لأنه حي بحياة تحمل في بعضه ، فيحتاج في إدراك المدركات إلى استعمال محل الحياة في إدراكها ، فيصير آلة له ، ويختلف حالها بحسب ما هي آلة فيه من إدراك المدركات كما تقوله في حاجته إلى الآلات في بعض الأفعال من حيث كان قادرا بقدرة ، وإن استغنى جل وعز عنها في الأفعال لكونه قادرا لنفسه .

وليس لأحد أن يقول : إن الرأى منا إنما يرى عند صحة حاسته ، ولولاها لم ير المرئيات بالعادة لأنه يستحيل أن يرى إلا بها ، وذلك لأنه إذا كان مع عدمها لا يصح أن يرى ، ومع وجودها يصح ذلك فيه ، فلو لم تقل بأنه يحتاج إليها في رؤية المرئيات مع جرى الأمر فيها على طريقة واحدة ، لأدى إلى إبطال تضاد الضدين بأن يقال إن البياض لا يحتاج إلى حدوثه في انتفاء السواد ، ولأدى إلى إبطال عملة المعلول بأن يقال إن العلم يوجب كون العالم علما بالعادة لا على سبيل الإيجاب .

منا في رؤية ما يراه إلى آلة ، ولذلك يستحيل أن يرى مع فساد عينه شيئا من المرئيات ، وإن لم يمكن من المرايا أو قابلهما على حد ما كان يقابلها مع صحة حاسته .
فأما استغناء الواحد منا في إدراك الحرارة والجوهر والألم عن بنيه مخصوصه فلا يوجب استغناءه في رؤية ما يراه عن الحاسة ، لأننا قد بينا أن محل الحياة يصير آلة في إدراك المدركات ، فربما يحتاج إلى كونه على صفة ليصح الإدراك بها ، وربما يستغنى عن ذلك كما نقوله في إيجاد الأفعال أن فيه ما يستغنى عن الآلة ويكفي فيه محل القدرة ، وإن كان فيه ما يحتاج في إيجاده إلى آلة ، فيجب أن يثبت كل شيء منه على ما يقتضيه الدليل .

وليس لأحد أن يقول : جوزوا أن يدرك الواحد منا في الغائب الشيء بلا آلة ، وذلك لأن هذا القول يقتضى تجويز إيجاد الكلام والكتابة في الغائب بلا آلة ، بل يقتضى تجويز إيجاد الأفعال مخترا لا في محل القدرة ، وما أدى إلى ذلك وإلى غيره من التجاهل وجب فساد .

ونحن نبين من بعد إبطال القول بأننا نرى بحاسة سادسة ما يستحيل أن نراه بهذه الحواس . فقد صح بهذه الجملة أن الواحد منا يستحيل أن يدرك الشيء إلا بحاسة على الوجوه التي يعقلها في الحواس . وقد بينا / من قبل أن كل ما يصح أن ندركه نحن بآلة وحاسة يصح من القديم تعالى إدراكه لذاته وإن استحال عليه الحواس ، كما أن كل جنس من الفعل وكل ضرب منه يصح منا فعله بآلة يصح منه تعالى إيجاده اختراعا لكونه قادرا لنفسه ، فلا وجه لإعادة القول فيه .

فصل

في أن ما يصح من الواحد منا أن يراه ويدركه
يجب أن يراه ويدركه ، وما يتصل بذلك .

اعلم أن الرأى منا متى حصل بالصفة التي لكونه عليها يرى المرئى ، وحصل المرئى بالصفة التي لكونه عليها يراه الرأى ، وارتفعت الموانع المعقولة ، فيجب أن يراه ، ومتى فقد بعض ما ذكرناه استحال أن يراه . فليس له إلا حالان : أحدهما يصح معها أن يرى ويجب أن يرى ، والثانية يستحيل معها أن يرى . وهذا كما نعلمه من حال الجوهر أنه وإن وجد يجب كونه متحيزا ومحتلا للأعراض ، وإن عدم استحال ذلك عليه ، وليس له حال ثالثة تتوسط هذين . ويفارق ذلك صحة كون الواحد منا عالما ، لأنه قد يكون على حال معها يصح أن يعلم ويريد ، وإن لم يجب ذلك فيه . وكذلك سائر الصفات الراجعة إلى الجملة أو المحل إذا استحقت لعله .

فإن قيل : ولم قلتم إنه متى كان حال الرأى ما ذكرتم أنه يجب أن يرى ما يصح أن يراه ؟ قيل له : لأننا لو جوزنا خلافا لم نأمن من كون جسم عظيم بحضرتنا وإن لم نره ، ولجوزنا أن يكون بحضرتنا الأصوات العظيمة وإن لم نكن نسمعها ، وكذلك سائر المدركات / ، لأنه إذا صح مع كونه بحضرتنا أن نراه وأن لا نراه وكلا الأمرين / ٢٠ ب- ٢١ أ في الصحة ، والحال هذه ، على حد واحد ، فيجب أن يجوز كونه بحضرتنا وإن لم نره . فإن تجاهل متجاهل وأجاز ذلك لزمه أن لا تثق بالمدركات على ما هي عليه من الصفات ، لأنه يجب أن يجوز أن يكون تخطيط خلق من نشاهده على خلاف ما نراه ، لكننا لم نر منه إلا هذا القدر ، أو لم نره إلا على هذا الوجه . ويجب ألا تثق بالفرقة بين الصغير

والكبير والطويل والقصير ، بل لا يجب أن نفرق صفة أيته ومفارقة غيره ، ويجب أن لا نفصل بين المكان الفارغ والمشغول ، وفي ذلك إبطال طريقة معرفة إثبات الأعراض ، لأننا نتوصل إليها بما نعرفه من حال الأجسام . وفيه إبطال ما عدها مما نصل به إلى حدوث الأجسام ويؤدي إلى أن لا يعلم في الحقيقة استحقاق أحد الدم أو المدح ، وما أدى إلى ذلك فهو ساقط ، فيجب صحة ما قلناه من أنه لا يجوز أن يكون بحضرتنا الناقات^(١) والدُّباب^(٢) والأجسام العظيمة فلا تراها ولا نسمعها . وكيف يوثق ، مع هذا القول ، بما يسمعه من الكلام ، وكيف يعرف نظامه مع تجويز سماع شيء منه دون غيره .

فإن قيل : أستم تجوزون فيما يدركه الواحد منا أن يعلمه وأن لا يعلمه والحال هذه ، ولم يوجب ذلك أن تشكو في المشاهدات بل علمتموها لا محالة ، فجوزوا ، ١٠
٢١ - ٢١ ب / والحال ما وصفتموه ، أن يرى الشيء وأن لا يراه / وإن لم يصح أن لا يراه الآن بل يجب أن يراه لا محالة . قيل له : إن الذي سألتناه يؤكد ما اعتمدنا عليه ، لأن الواحد منا لما صح مع رؤيته الشيء أن يعلمه وأن لا يعلمه ، لم يمتنع أن لا يعلم سائر ما يراه ويدركه مع كون قلبه محتملاً للعلم ، وإن كان متى لم يعلمه يخرج من أن يكون كامل العقل ، وإنما لا يجوز أن لا يعلمه مع كمال عقله ما حصل فيه ليس من ١٥
المدركات لما لم يكن العلم به من كمال العقل . ولذلك يجوز أن لا يعلم ، مع كمال عقله ، ما حصل فيه ليس من المدركات لما لم يكن العلم به من كمال العقل . وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : لو صح أن يحصل المرئي بحضرتة والحال ما ذكرناه وإن لم يره ، لم يمتنع أن يرى الشيء ولا يرى ما هو مثله ، بل يرى الخفي وإن لم ير العظيم ، فإذا استحال ذلك لأن من كمال العقل العلم بخلافه في الشاهد ، فيجب فساد هذا القول .

(١) في الأصل : النوقات .

(٢) الدباب هو الرجل الضخم والكثير الصياح .

فإن قيل : أليس مع كمال العقل لا يصح أن تعلموا أحد المدركين ولا تعلموا ما هو مثله ، ويستحيل أن تعلموا الخفي من المدركات دون الجلي منها ، ولم يمتنع ذلك من القول بأن ما يصح أن يعلمه الواحد منا لا يجب أن يعلمه ، فكذلك جوزوا ، وإن كان الحال ما وصفتموه في الرؤية ، أن يصح من الواحد منا أن يرى الشيء في حال ما وإن لم يجب أن يراه . قيل له : إنما وجب ما ذكرته في العلم ، لأن الإدراك طريق من طرقه ، فلا يجوز أن يعلم بعض ما يدركه دون بعض لحصول طريق العلم في الكل ، وقد يجوز أن يدرك الكل ولا يعلمه لأنه لا يجوز أن يكون الإدراك طريقاً للعلم في شيء / منه ، فلذلك وجب أن يعلم المدركات . ٢١ ب - ٢٢
ويصح أن يعلم الخفي منها دون الجلي ، وليس كذلك حال الإدراك ، لأنه لا طريق له كالعلم ، ولو صح أن يرى الشيء وإن لم يجب أن يراه لم يكن ههنا وجه يوجب كوننا راثين لكل ما بحضرتنا في حال من الأحوال ، لأنه لا طريق للإدراك يجمع كل ما بحضرتنا ويوجب كوننا مدركين له في حال من الأحوال ، ويوجب كوننا مدركين له ، كما أن ما يجمعه الإدراك يجب أن نعلمه من حيث كان الإدراك طريقاً له . ولا يمكن أن يقال إن للإدراك طريقاً وهو إيصال الشعاع أو صحة الحاسة إلى ما شاكلة ، لأن ذلك أجمع يرجع إلى المحال دون الحى المدرك ، فكيف يصح كونه طريقاً للإدراك . وإنما صح كون الإدراك طريقاً للعلم لما كان العلم هو المختص بكونه مدركا ، وكلا الصفتين يختصان الحى .

وبعد : فإن كونه مدركا يجري مجرى كونه معتقداً ، لأنه ينبئ عن حصول الصفة فقط ، ولا يفيد سواه ؛ وكونه عالماً يفيد سكون نفسه إلى ما علمه . فصح أن يكون الإدراك طريقاً لكونه عالماً من حيث كان العلم يقوى عليه ويؤثر فيه ، ولذلك لم يؤثر في كونه معتقداً ، ولا يعلق كونه معتقداً به . وكونه مدركا يحل ٢٠٧

محل كونه معتقداً ، ويبين كونه عالماً ، فلا يصح أن يقال إن له طريقاً يوجهه :
فلو صح أن يحضرنا المرتى وإن لم نره مع صحة بصرنا لوجب تجويز ذلك في كل
٢٢-٢٣ ب/ حال ، وفي هذا ما / قدمناه من الفساد .

فإن قيل : إنا وإن جوزنا أن لا نرى الأجسام العظيمة ، والحال ما ذكرتموه ،
فإننا نؤمن ما ألزمتونا من الجهالات ، لأن العادات قد جرت بأنه متى كان بحضرتنا
الأجسام العظيمة أو الأصوات الشديدة أن ندركها لا محالة . ولولا هذه العادة
لجوزنا ما ألزمتونا . قيل له : إنه لا سبيل إلى العلم بما ادعيته من العادة مع تجويزك
ما جوزته ، لأن العلم بالعادات كالفرع على العلم بالمدرجات . فإذا كان تجويز ما جوزته
يوجب عليك الشك في المدرجات على ما قدمناه ، فكيف تثق بالعادات ؟

وبعد : فإذا كان الأمر قد جرى على طريقة واحدة في أن كل ما بحضرتنا ١٠
يجب أن نراه ، والحال ما قدمناه ، ومتى لم يكن بهذه الصفة لا نراه . فيجب إلحاق
ذلك بالموجب دون العادات ، لأن قول من قال فيه إنه بالعادة يؤدي إلى تجويز
كون سائر الموجبات وإن جرت على طريقة واحدة بالعادات ، وفي هذا الجهل بالفصل
بين الموجبات والعادات ، لأنه يجب أن يجوز على هذا القول بأن المقتول يموت
بالعادة ، والسواد ينتفي عند البياض بالعادة ، والواحد منا يدرك عند صحة الحاسة ١٥
بالعادة ، ويصح أن يقدر عند كونه حياً بالعادة ، ويحصل عالماً عند وجود العلم
بالعادة ، وما أدى إلى ذلك وجب فساد .

وبعد : فإن هذا القول يوجب تجويز كون عادة من غاب عنا بخلاف عاداتنا ،
وإن يحصل بحضرتنا الأجسام العظيمة ولا يراها ، وهذا في غاية الفساد : لأن المجوز
لذلك بمنزلة من يجوز فيها غاب عنا وقوع الفعل لأمر قادر ، وصحة كونه قادراً ٢٠
٢٣-٢٤ ب/ وإن لم يكن حياً / إلى سائر ما قدمناه .

فإن قيل : إن ما ذكرناه وإن كان بالعادة - لأن الرائي يرى لمعنى ، وقد
جرت العادة بأن يفعل لنا الرؤية بكل ما بحضرتنا - فإننا لا نجوز أن يحصل بحضرتنا
فيل وإن لم نره ، ولا يجوز ذلك في غيرنا ، لأن العلم الضروري بأنه لا جسم بحضرتنا
لا يجوز أن يحصل مع كونه أن يوجد ذلك بحضرتنا ونحن لا نراه ، لأن طريق
العلم بأنه لا فيل بحضرتنا هو العلم بأنه لو كان ذلك بحضرتنا لرأيناه ، فمن شك في
ذلك لا يجوز أن يحصل له العلم بأنه لا فيل بحضرتنا .

يبين ذلك أنا لما جوزنا أن يكون بحضرتنا الأجسام الدقيقة اللطيفة وإن لم
نرها لم يحصل لنا العلم بأنها ليست بحضرتنا ، بل جوزنا كونها بحضرتنا كما تقوله
في الملائكة والجن وغيرهم . وكذلك لما جوز الضرير أن يحضره الجسم وإن لم
يره لم يحصل له العلم بأنه لا جسم بحضرتنا .

فإن قيل : إن السليم الحاسة يفارق الضرير فيما ذكرتموه ، لأن الضرير
يستحيل أن يفعل له الذي به يدرك ما بين يديه ، فلذلك لم يعلم أنه ليس بحضرتنا
جسم عظيم . وكذلك القول فيما بحضرتنا من الجسم اللطيف أنه لا يصح أن يفعل
لنا الرؤية له والحال هذه . وليس كذلك إذا كان بصر الواحد منا صحيحاً ،
وما بحضرتنا من الأجسام كثيفة ، لأنه يصح أن يفعل في عينه الرؤية له والحال ١٥
هذه ، فإذا لم يفعل علم أنه ليس بحضرتنا الجسم العظيم ، وصح ، مع تجويزه أن
لا يرى ما بحضرتنا / حصول العلم الضروري له ، وفارق ما ذكرتموه . قيل له : ٢٣-٢٤ ب/

إن من جوز أن يحصل بحضرتنا الجسم العظيم فلا يراه مع سلامة بصره لأنه لا يخلق
في عينه الرؤية له ، يجب ، متى جوز أن لا يخلق ذلك في عينه ، أن لا يعلم أنه
لا جسم بحضرتنا كما ذكرناه في الجسم اللطيف وفي الضرير .

وقوله إن الضرير يستحيل وجود ذلك في عينه ، وأنه يفارق البصير ،
لا يقدح في لزوم ذلك : لأن من صح أن يفعل ذلك في عينه متى لم يفعل فيه ،

فسيبيله في أنه لا يرى الشيء سبيل من يستحيل أن يفعل ذلك في عينه ، لأن
المعتبر على هذا القول هو بوجود الرؤية ، فمتى وجدت حصل رأيا ، ومتى لم توجد
لم يحصل رأيا ، صح حصولها فيه واستحال ، فكان يجب أن يكون سبيل البصير
سبيل الضرير في أنه لا يجوز أن يحصل له العلم بأنه لا جسم بحضرة لا شترأ كهما
في أنه لا يجوز أن لا يدركا ما بين أيديهما . وأما الأجسام اللطيفة فإنه يصح مع
لطاقتها أن ندركها بأن يقوى الله شعاع بصرنا ، وعند بر خالقنا يصح مع لطاقتها
أن نراها وإن لم يتغير حالنا في الشعاع بأن يفعل الله في أعيننا الإدراك له ، فكان
يجب متى لم ندركه أن نعلم انتفاءه كما يجب ذلك في الجسم الكثيف .

فإذا بطل ذلك علم أنه لا يصح أن لا نرى الجسم الكثيف الحاصل بحضرتنا
على وجه ، وأن حاله مفارق لحال الأجسام اللطيفة . وليس له أن يقول إن الأجسام
اللطيفة إنما يجوز كونها بحضرتنا / وإن لم نرها . لأن ما له لا نراها أمران :
أحدهما لطافته ، والثاني أنه لم يفعل فينا الإدراك له . وليس كذلك حال الكثيف ،
لأنه متى لم نره فإنما لا نراه لانتهاء الإدراك فقط ، فيجب أن لا يمتنع أن يقطع
على أنه ليس بحضرتنا ، وأن يحصل لنا العلم الضروري بذلك فيه ، وإن لم يحصل
لنا في الأجسام اللطيفة . وذلك أن ما له نرى ما بين أيدينا كثرته كقلته في أنه
متى حصل يجب أن لا نراه . يبين ذلك أن لطافة اللطيف بانفراده بمنزلة لطافته ،
وبعده وحصول الحجاب فيه في أنه لا نراه في الحالين ، وإنما كان كذلك لأن
رؤيته موقوفة على ارتفاع كل الموانع ، فلا فرق بين وجود واحدتها أو الكثير
منها في أن الموانع لم ترتفع .

فإذا صح ذلك فيجب على من جوز أن يحصل بحضرتنا الجسم العظيم
ولا نراه بأن لا يوجد في عيننا الرؤية له أن يجوز ، والحال هذه ، أن لا نرى

الجسم العظيم ، كما يجوز أن لا نرى اللطيف ، وإن كان في اللطيف مانعان ،
وفي السكثيف مانع واحد . ويجب كما لا يحصل له العلم الضروري بأنه لا جسم
لطيف بحضرة أن لا يحصل له العلم الضروري بأنه لا جسم كثيف بحضرة مع
تجويزه في الأمرين ما جوزه .

فإن قيل : إذا كان العلم بأنه لا جسم بحضرتنا مقدور للقديم تعالى ، فيجب
أن يصح أن يفعله فينا وإن اعتقدنا تجويز كون جسم عظيم بحضرتنا وإن لم نره ،
لأنه ليس لهذا العلم تعلق بهذا الاعتقاد على وجه يستحيل مع وجوده وجوده .
وإذا كان من قولكم إن من جوز أن يدرك الشيء ولا يعلمه ، لا يمنع تجويزه
ذلك من حصول العلم الضروري له . فكذلك تجويزنا لحصول جسم عظيم بحضرتنا
وإن لم نره ، لا يمنع من صحة وجود العلم الضروري بأنه لا جسم بحضرتنا . قيل له :
إننا لا نمنع من جواز حصول هذا العلم الضروري ، بل نوجب حصوله . لكننا
نقول إن الوجه الذي لأجله يجب أن يحصل فينا ذلك هو لأننا نعلم أنه لو كان
بحضرتنا جسم عظيم لرأيناه ، ويصير هذا العلم كالأصل في أن مع عدمه لا يصح
وجود ذلك العلم . فذلك لم يجوز أن يحصل هذا العلم الضروري لمن يعتقد أنه
يجوز أن يحصل بحضرة الجسم العظيم ولا يراه ، كما لم يجوز أن يحصل العلم
الضروري لنا بأنه لا جسم لطيف بحضرتنا اعتقدنا أنه لا يجوز أن لا نراه . وعلى هذا
القول يجب أن يكون المخالف في هذا الباب عالما بأنه لا فيل بحضرة وما يدعيه
من أنه يعتقد أنه يجوز أن يكون بحضرة الجسم العظيم ولا يراه هو مبطل فيه ،
ولا بد من أن يكون فيه العلم بأنه لو كان بحضرتنا جسم عظيم لوجب أن نراه ،
وإلا كان لا يحصل له العلم الضروري بأنه لا جسم بحضرتنا . وحاله في ذلك
حال من ادعى أنه يعلم المدركات وإن لم يدركها ، ويعلم حال الجسم وإن

لم يعلم ذاته . ويعلم الخفى وإن لم يعلم الجلى ، فى أنه مكابر .

وليس لأحد أن يقول : كيف يصح لكم ادعاء ذلك عليهم مع أنهم كثرة ، والجماعة الكثيرة لا يجوز أن يدفع ما تعلمه ، وذلك لأن الطائفة التى تخالف فى هذا الباب قليلة . وإنما صرح بهذا الأشعرى ومن تبعه ، ويجوز على مثلهم دفع ما يعلمونه ، ولا يمتنع أن يكونوا عالمين باضطراب أنه لو كان بحضرتنا جسم عظيم ٥
لوجب أن نراه على ما ادعيناه . وإنما / يجوزون فى المقدور خلافه ، كما أن فى الناس من يدعى تجويز كون العظيم فى الصغير ، وإن علمنا من حاله أنه يعلم باضطراب استحالة كون الفيل فى قشر بيضة لكنه يجوز ذلك فى المقدور ، وذلك لا يؤثر فى صحة ما قدمناه .

فأما من قال إن الرأى منا يرى لمعنى ، وقال مع ذلك إنه يستحيل ١٠
أن يكون بحضرتنا جسم عظيم فلا توجد رؤيته فى عينه ، إما لأن المحل إذا احتمل الرؤية وجب وجودها فيه ، أو لأن المولد لها فتحة العين أو صحة البصر ، فلا بد مع حضور المرئى من أن يوجد ، فستكلم عليه من بعد ، لأنهم قد سلموا ، إما قصدنا بهذا الفصل إليه من أن ما يصح أن ندركه يجب أن ندركه ، وإما خالفونا فى وجه آخر .

فإن قيل : أستم تجوزون أن يخلق الله جل وعز مثل زيد فى سائر صفاته ، وتصفوه جل وعز بالقدرة عليه حتى لا ينفصل منه شيء البتة ، ومع ذلك فتى شاهدتم زيدا ثم شاهدتموه ثانيا لم تشكوا فيه أنه الذى شاهدتموه أولا بل حصل فيكم العلم الضرورى بأنه الذى شاهدتموه من قبل ، ولم يمتنع تجويزكم ما جوزتموه ، ووصفكم القديم تعالى بالقدرة ، على خلق مثله ، من حصول هذا العلم الضرورى فيه وزال الشك لأجله ، فكذلك نحن وإن جوزنا أن يحصل بحضرتنا فيل لانراه ،

فغير ممتنع أن يحصل لنا العلم الضرورى بأنه لا جسم بحضرتنا ولا يمنع تجويزنا ما جوزنا من حصول هذا العلم الضرورى . قيل له : قد بينا أن الضرير لما جوز كون جسم عظيم بحضرتنا وإن لم يره / ، وكذلك البصير فى الدقيق واللطيف والبعيد ، لم يصح ٢٥-٢٥ ب
أن يحصل لهم العلم الضرورى بأنه لا جسم بحضرتهم ، كما لا يجوز فيما أدركه مع كمال العقل أن لا يحصل له العلم به مع ارتفاع اللبس ، فصار تجويز كون المدرك بحضرتنا فى أنه يمتنع من العلم الضرورى ينفى ، وحصول هذا العلم الضرورى فى أنه يمتنع من التجويز بمنزلة حصول الإدراك فى إيجابه العلم بالمدرك . ولذلك لما لم يكن الإدراك طريقا من طرق العلم ، فيمن ليس بعقل ، لم يمتنع أن يحصل بحضرتنا الجسم ويجوز أن لا يراه ولا يعلمه .

فقد صار ما ذكرناه بمنزلة الإدراك فى أنه طريق للعلم : فكما لا يكمل العقل ١٠
إلا مع العلم بالمدركات ، فكذلك لا يكمل إلا مع العلم بأنه لو كان بحضرتنا جسم لراه وعلمه . فكما لا يجوز أن يدرك ولا يعلم ، فكذلك لا يجوز أن يعلم أنه لا جسم بحضرتنا مع تجويزه كونه بحضرتنا من غير أن يدرك . ولذلك يفرع العاقل إلى الحاسة ليعرف بها ما بحضرتنا من الأجسام . فلو لا أن الإدراك يوجب العلم ، واتقاء الإدراك يوجب العلم بأنه لا مدرك هنا ، لم يصح الفرع إليه على هذا الحد . وليس كذلك حال ما سأل عنه ، لأن العلم بأن الذى شاهدته الآن من الشخص هو الذى كان شاهده من قبل علم ضرورى يحصل بالعادة ، فليس طريق حصوله الإدراك ، ولاله به تعاقب ، لأنه متى أدركه أولا فإنما يعلم بالإدراك صفته ، فإذا أدركه ثانيا علم أيضا صفته . فأما العلم بأن هذا الموصوف هو الذى شاهدته أولا فلا مدخل / للإدراك ٢٥-٢٦ ب
فيه لأن الإدراك لا يتعلق بالشئ على هذا الحد . ولذلك يصح مع كمال عقله أن يجوز فى الحدين المتقاربين فى الصورة إذا طال عهده بهما أن أحدهما هو الآخر

بالأتمس قاصدا وفاعلا ، وعلمه من غيره كعلمه من نفسه . فلو جاز أن يقال في غيره إن العلم به مكنسب ، لجاز أن يقال مثله في نفسه ، وهذا في غاية السقوط ، فثبت أن المعتمد ما قدمناه .

على أن العلم بأنه لاجسم عظيم بحضرتنا يحصل على طريقة واحدة ، ولا يجوز أن يحصل تارة ولا يحصل أخرى مع سلامة الحاسة . فيجب إذا جرى الأمر فيه على طريقة واحدة أن يكون في بابه بمنزلة العلم بالمدرجات . فكما يجب أن تقطع على أن من حق ما ندركه أن نعلمه ، فكذلك يجب أن تقطع على أن المدرك لو كان لوجب أن ندركه . وليس كذلك العلم بالصور التي نراها ، لأن فيها ما قد يلتبس الحال فيه ، وفيها مالا يلتبس مما يوجب افتراق الأمرين .

وإن كان يدركهما ويعلم صفتها بالإدراك في الحقيقة وإذا كان هذا العلم لا يستند إلى أصل لم يمتنع أن يحصل له مع تجويزه كونه جل وعز قادرا على خلق مثله لأن ذلك يؤدي إلى فساد طريق من طرق العلم ، ففارق حاله في ذلك حال ما قدمناه . ولم تقل إن تجويز كون جسم بحضرتنا من غير أن يراه ينافي العلم بأنه لاجسم بحضرتنا ، وإنما قلنا إنه يؤثر في طريق العلم الذي هو الإدراك ، كما أن إدراكه للجسم العظيم مع كمال العقل لا ينافي تجويزه لا تنفائه ، لكنه يؤثر في كونه طريقا له . ولذلك جوزنا أن يحصل العلم بأنه لاجسم بحضرتنا مع هذا التجويز فيمن ليس بكامل العقل . وليس لأحد أن يقول : كيف يصح أن تجوزوا للكمال العقل أن يجوز أن يخلق الله مثل زيد ويعلم باضطرار أن الذي شاهده ثانيا هو زيد لأن ذلك عندنا لا ينافي ، فإذا لم يؤثر في طريق من طرق العلم وجب تجويزه ، ولا يمتنع أن يكون في العلوم ما يكل به العقل ويكون طريقه العادة من غير أن يتعلق بسبب وطريق مما هذه حاله لا يمتنع حصوله لا يمتنع حصوله مع تجويز خلافه ولا يؤثر في طرق العلوم .

وبعد أن يقال : إن العلم بأن الذي شاهدناه ثانيا هو الذي شاهدناه أولا

٢٦-٢٦ب / من سائر من نعرفه هو علم مكنسب ، لأنه لو كان كذلك لكان لا / طريق ١٥
يكتسب منه هذا العلم إلا أنه إذا علم أن صورة ما شاهدناه ثانيا مثل صورة ما شاهدناه أولا ، وأنه تعالى لا يفعل ما يؤدي إلى لبس الأدلة وغيرها ، فالواجب أن يكون الثاني هو الأول . ولو كان هذا العلم يكتسب من هذا الطريق لوجب أن لا يعرف الجبرية ذلك ولا الملحدة . وفي علمنا أنهم يعرفون الأشخاص كمعرفتنا ، مع تجويزهم أن يفعل تعالى ما يجري مجرى لبس الأدلة ، دلالة على فساد هذا القول . ٣٠
وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله إن الواحد منا يعرف باضطرار أنه الذي كان

وجودهما لافي محل كوجود ما يحتمله المحل في المحل /، فالتعلق بذلك لا يصح . ٢٧/ ١ - ٢٧ ب

وبعد : فإن شيخنا أبا علي رحمه الله قد قال في (كتاب التولد) : إن فساد حاسة العين يسمى عمى على جهة السببية ، والعمى في الحقيقة هو الذي يضاد الرؤية . فيجب على هذا القول أن يجوز مع صحة حاسته وحضور المرئى أن يوجد فيها ضد الرؤية ، وهذا محال . وإن كان متى قال إنه لا ضد للرؤية في الحقيقة لم يلزمه هذا الوجه .

فإن قيل : إن حاسته إذا كانت صحيحة فلا بد من وجود الرؤية فيها ، لأن صحة الحاسة تولد ذلك ، أو فتح الجفن يولده ، فلذلك وجب وجوده لا محالة قيل له : قد علمنا أن أجفان عينه لو قطعت ، وكان بصره مفتوحا في كل حال ، لوجب أنه يرى ، فبطل القول بأن الموجب لوجود ذلك هو لأن حركة الجفن تولده . وكذلك القول في تحريك نفس الحديقة ، ولا يجوز أن يكون صحة البصر مولدا لذلك ، لأن التأليف لو ولده لولده في كلا محليه ، وهذا يوجب كونه من جنسه . والون لا يصح أن يكون مولدا له ، وكذلك الصقالة ، لما ذكره شيخنا أبو هاشم رحمه الله من أن القول بذلك بوجوب توليد المسبب عن أسباب كثيرة ، لأنه ليس صحة البصر ولونه وصقالته بأن يولد أولى من حضور المرئى وارتفاع الموانع ، لأن بكال ذلك يرى ، ومتى فقد بعضه لم ير . وهذا يوجب أن تكون الرؤية متولدة عن جميع ذلك ، وفي ذلك ما قلناه من توليد الأسباب الكثيرة سببا واحدا ، ولو صح ذلك لصح وقوع مقدور واحد بقدر كثيرة /

٢٧/ ١ - ٢٨ ب

وبعد : فإن الرؤية لو كانت معنى لاحتاجت في وجودها إلى صحة الحاسة ، ومتى ثبتت حاجتها إليها لم يصح القول بأنها تولده ، لأنه لا سبيل إلى العلم بأنها تولده والحال ما قلناه . ومما يدل على ذلك أنه لو كان رائيا بدونه لوجب صحة

٢٠

فصل

٢٦ ب - ١٠٧ / في أن المدرك منا لا يصح أن يكون مدركا بإدراك /

اعلم أن الرائي منا إنما يرى الشيء متى كانت حاسته صحيحة والموانع مرتفعة ، ولا يحتاج في كونه رائيا ومدركا إلى علة بها يصير كذلك : لأنه كان يجب أن يصح أن لا يوجد مع صحة حاسته وحضور المرئى بين يديه وارتفاع الموانع ولا يرى الشيء على وجهه ، وقد بينا استحالة ذلك .

فإذا كان القول بأنه يرى لعله تؤدي إلى جواز ما علم استحالته ، فيجب فساده وقد بينا أنه لا يلزم ذلك على قولنا إنه مع كمال العقل إذا رأى الشيء يجب أن يعلمه ، لأننا نحيي أن لا يعلمه من حيث كان عالما لمعنى ، لكننا إنما نحيي ذلك فيمن ليس بكامل العقل . فأما القول بجوازه في كامل العقل - مع أن من كمال العقل العلم بالمدركات - يتناقض . فيجب أن تجوزوا ، والحال ما ذكرناه ، أن لا توجد العلة ، فلا يكون رائيا .

وبينا أن الرؤية لو كان معنى لكان جنس الفعل ، ولحل محل الاعتقاد دون العلوم التي لها طرق . فكما يجوز أن يعتقد الشيء وإن لم يجب أن يعتقد ، فكذلك كان يجوز أن يحصل ممن يصح أن يرى الشيء ، وإن لم يجب أن يراه .

١٥

فإن قيل : متى كانت حاسته صحيحة ، فلا بد من وجود الرؤية فيها لأن المحل إذا احتمل الشيء وجب وجوده فيه ، فلذلك استحال أن لا يرى ما يحضرته . قيل له : إنا قد دللنا من قبل على أن ما يحتمله المحل لا يجب وجوده ، ولو وجب وجوده ، لوجب وجود الجوهر ، أو الفناء في كل حال يصح وجود أحدهما ، لأن

وجود الرؤية في عينه والمرئي غائب كصفة ذلك إذا كان حاضرا، لأن المحل محتمل للرؤية في كلا الحالين، وفي استحالة ذلك دلالة على صحة ما قلناه. وليس له أن يقول: إن المحل لا يحتمل الرؤية مع غيبة المرئي، لأن احتماله لذلك يرجع إلى صفته لا إلى المرئي، وهو عند غيبة المرئي حاله كحاله عند حضوره. وليس له أن يقول: إنما لا يصح وجوده لأن من حقه أن يتعلق بالمرئي إذا كان على صفة، كما يقولون في الإرادة إنه لا يصح وجودها للمنفضى، وذلك لأن الصفة التي يجب كون المرئي عليها هو وجوده دون غيره، وهو موجود عند غيبته كما هو عند حضوره، فيجب صحة وجود الرؤية له في الحالين. فأما الإرادة فإنها لا تتعلق بالمنفضى، لا لأن المحل لا يحتمل وجودها، لكن لأن من حق المريد للشيء أن يعتقد جواز حدوثه، فإذا اعتقد في الشيء أنه منقضى استحالة عنده حدوثه، فلذلك لم يصح أن يريده. وليس كذلك حال الرؤية لأنه لا يتعلق كونه راثيا إلا بكونه حيا، وهو حي عند غيبة المرئي كونه عند حضوره.

فإن قيل: أفلستم تحيلون وجود العلم الذي هو الفرع مع عدم الأصل، وإن كان القلب محتملا له فحوزوا لنا ما ذكرناه في رؤية الغائب. قيل له: إنما لم يصح ٢٨ ١ ٢٨ ب/ ما سألت عنه / لأن من حق العالم بكون الجسم متحركا أن يكون في كونه عالما، فوجوده بإحدى الحالين أن يتعلق بالأخرى، فلذلك يستحيل وجود الفرع منهما مع عدم الأصل، وليس لكونه راثيا تعلق بحال ليس هو عليها. فإن قيل: أليس مع صحة حاسته لا يجوز أن يرى الغائب كرؤيته للحاضر، وإن كانت الحاسة موجودة في الحالين على حد واحد، فهلا سوغتم لنا القول بأنه عند حضور المرئي يصح وجود الرؤية دون غيبته، وإن كان محل الرؤية في الحالين على أم

واحد، قيل له: إن رؤيته عندنا للشيء لما كان بالحاسة الصحيحة، لم يمتنع أن لا يرى بها إلا إذا انفصل الشعاع منها على حد مخصوص، فما تكمل به الحاسة يحصل في الحاضر دون الغائب، فلذلك لم ير الغائب ورأى الحاضر، كما يصح أن يولد فيما ماسه دون ما نأى عنه لصحة حصول الشرط في الحاضر دونه. وليس كذلك ما قالوه لأنهم أثبتوا علة موجبة لكونه راثيا، فمضى كان المحل محتملا لها فيجب صحة وجودها حضر المرئي أم غاب.

وقد استدل شيخنا أبو هاشم رحمه الله على ذلك بأن قال: لو كان الرائي منا يرى برؤية كان لا يمتنع وجود الرؤية في عينه للمعدوم، لأن المحل محتمل له، وإن كان المرئي معدوما، ومن حقه أن يتعلق بالمرئي على ما هو عليه لنفسه، وذلك يحصل له في حال عدمه كحصوله في حال وجوده. وما ذكرناه أقوى لأنه لا يمكن أن يقال في الغائب إنه لم يحصل على الصفة التي يصح تعلق الرؤية بها، ولكن ذلك في / المعدوم وأن يجري في حال عدمه في أن الرؤية لا يصح ٢٨ ب- ٢٩ ١ تعلقها به من حيث لم تحصل له الصفة التي تجب له لما هو عليه في ذاته مجرى القدرة التي لا تتعلق بما قد وجد. وقد استدل رحمه الله على ذلك بأن قال: إذا ثبت أنه تعالى يدرك المدركات عند وجودها لكونه حيا، ولا يحتاج في كونه مدركا إلى علة، فكذلك الواحد منا كما أنه تعالى لما صح منه الفعل لكونه قادرا، والمحكم منه لكونه عالما، وجب مثله في الواحد منا وإن كنا نقدر بقدرة، وهو تعالى يقدر لنفسه. فكذلك ندرك لكوننا أحياء كالقديم سبحانه، وإن كان تعالى حيا لنفسه، والواحد منا حيا بحياة تحله.

وليس لأحد أن يقول: إنكم حملتم حكم الشاهد على الغائب، ولو طولبتم بالدلالة على أنه جل وعز مدرك لا بإدراك لم تجدوا السبيل إلى إثبات ذلك

إلا بأنه لو كان مدركا بإدراك لصح أن يوجد المدركات ، ولا يختار إحداث الإدراك ، فلا يكون مدركا . وهذا بعينه يستمر في الشاهد . فلا وجه لجله على الغائب . قبل له : إن الحال في الغائب ظاهر لا شبهة فيه ، لأنه لا يصح أن يقال إنه يدرك لمعنى ويجب وجوده عند وجود المدركات ، لأنه لا وجه يصح أن يقال لأجله إنه يجب وجوده . وليس كذلك حال الشاهد ، لأنه يصح أن يتعلق فيه باحتمال المحل ، وبالتوليد على ما قدمناه ، فليظهور الأمر في الغائب لا يتمتع أن يحصل أصلا للشاهد . ولذلك قال شيخنا أبو علي رحمه الله : / لو كان تعالى رائيا برؤية لصح مع وجود المراتب أن لا يحدثها ، فلا يكون رائيا ، واعتمد على ذلك في تعالى ، وإن قال في الواحد منا إنه لا بد من وجود الرؤية في عينه لكونها محتملة لها ، ونحن وإن بنينا حكم الشاهد على حكم الغائب لقلة الشهرة في كونه جل وعز مدركا ، فالذي به نعلم أنه تعالى مدرك لا لمعنى ، هو الأصل الذي قدمنا ذكره ، وهو المعتمد .

فإن قيل : إذا صح حاجتكم في رؤية الشيء إلى آلة ، مع استغناء القديم سبحانه عنها ، فهل صح حاجتكم إلى الرؤية ، وإن استغنى تعالى في كونه رائيا عنها ؟ قيل له : إنه تعالى إذا وجب كونه رائيا لكونه حيا فقد صار كونه حيا يوجب كونه رائيا إذا وجد المرئ . ولا يصح أن يوجب فيه ذلك ولا يوجب فينا . فلو قلنا إن الواحد منا يرى برؤية لخرج كونه حيا من أن يكون موجبا لكونه رائيا لأنه لا يصح كونه موجبا عن الرؤية ويكون كونه حيا مقتضيا له ، وذلك يوجب أن لا يكون كونه تعالى حيا موجبا لكونه رائيا .

وليس كذلك حال الآلة لأنها ليست بموجبة لكونه رائيا ؛ فإذا لم توجب ذلك ، لم يخل ببادل الدليل عليه من أن كونه حيا يوجب كونه رائيا . ولا يمتنع أن تكون الآلة

شرطا في صحة الواحد منا رائيا : ولا تكون شرطا فيه تعالى ، وما يكون موجبا ومقتضيا لا يجوز أن يختص به بعض ما يحصل فيه دون بعض . ووجود المدرك وإن كان شرطا فمن حقه / أن يتبع في كل مدرك ، لأن ما كان شرطا في بعض / بـ ٢٩ - ٣٠ المدركين لا يمتنع كونه شرطا في سائرهم وإن صح فيه الاختصاص . فلما كان ماله صار وجود المدرك شرطا في بعض المدركين ، يقتضى كونه شرطا في سائرهم ، وجب القضاء به . ولما كانت الآلة إنما صارت تحتاج إلى استعمال محل حياته في الإدراك ، وجب تخصيصه بذلك دون القديم تعالى . فقد ثبت بهذه الوجوه أن المدرك منا لا يدرك بإدراك . والقول في سائر المدركات لا يختلف في هذا الباب ، فلذلك لم نفصل القول فيه .

ولسنا نقول إن الآلم يكون ألما لمعنى في الحقيقة فيعترض بذلك على ما قدمناه ، وإنما ثبت معنى يدركه الآلم مع نفور طبعه فيكون ألما به . وقد يكون ذلك المعنى حادثا ، ويكون باقيا ، ولا يجب إذا لم يثبت الإدراك أن لا يصح تعلق الشهوة بشيء لأننا ثبتها متعلقة بالمدرك الذي إذا أدركه التذ به ، فلا ضرورة بنا إلى إثبات إدراك تتعلق الشهوة به مع صحة تعلقها بغيره .

وهذه الجملة تسقط ما حكى عن شيخنا أبي الهذيل رحمه الله أن الإدراك معنى ، ويجوز أن يكون البصر صحيحا والموانع مرتفعة ، ولا يخلقه الله تعالى ، فلا ندرك ما يحضر به . ويسقط قول من قال إنه معنى ، وأن الله سبحانه لا بد أن يحدثه أو يحدث ضده وهو المعنى ، لأن المحل لا يخلو من الشيء وضده . وقد ذكر هذا القول شيخنا أبو علي رحمه الله ، وذهب إليه قديما ، قال : إن العمى نقص بنية العين . ولا ثبت للإدراك ضدا ، ويسقط بذلك ما ذهب إليه فألح فيه من أنه سبحانه يجوز أن لا يخلق الإدراك في عين الإنسان ولا في جسمه إذا حصل فيه

٣٠-١-٣٠ ب/ الآلام والتقطع/ وإن كانت الموانع مرتفعة . وما قدمناه في الفصل الذي قبل هذا يسقط قوله إنه يصح أن يدرك الإنسان ببصره ما بينه وبينه حجاب ، وفي الظلمة ، ومع عدم الضياء والمقابلة ، وأن الأمر في ذلك موقوف على وجود الإدراك فقط ، فلا وجه لتفصيل الكلام عليه .

وقد ألزمهم شيخنا أبو علي رحمه الله القول بتجويز إدراك البقعة في حال لا يدرك الإنسان الفيل ، لأنه إذا جاز أن يفعل جل وعز فيه الإدراك ، وجاز أن لا يفعله ، فلا شيء يوجب وجوده ، فما الذي يمنع من أن يفعل أحدهما ولا يفعل الآخر ؟ قال رحمه الله : فإن ارتكبوا ذلك ألزمهم أن يجوزوا أن يكون القادر على حمل مائة رطل يتعذر عليه حمل رطل ، ويجب أن لا يمتنع أن يكون غرز الإبر في جسم الحي يحدث عنده من الآلام أكثر مما يحدث عند تقطيع جسمه إبراً بإربا ، ولا يمتنع على هذا القول أن لا يشبع الواحد منا بالأكل الكثير ويشبع بأكل لقمة منه ، وأن لا يتعب بالمشي العظيم ويتعب بالخطوة الواحدة ، وأن يكون كلما كبر فيه القدر يكون الفعل الذي يصح منه أقل . ومن بلغ هذا المبلغ فقد تجاوز حد من تكلم في المذاهب .

وقد ألزمهم رحمه الله القول بإبطال الفرع إلى الحواس في معرفة المحسوسات ، لأنه إذا جاز أن يرى مكان الشيء ولا يرى ما فيه ، ويرى اليسير ولا يرى العظيم ، فقد خرج بذلك من كونه طريقاً للعلم ، وواقعاً على صحة ، ويجب أن يجري مجرى الأخبار التي تكون كذبا تارة / وصدقا أخرى في أنه ليس بطريق للعلم . ومن جوز ذلك ألزمه أن لا يفزع الإنسان إلى الآلات في الأفعال أيضا ، وقد علم أن من كمال العقل الفرع إلى ذلك ، فيجب إبطال كل قول يؤدي إلى خلافه . وهذا الكلام لازم فيه خاصة ، لأنه يقول بجواز وجود الألم والعلم والإدراك

في الميت ، فإذا جاز ذلك فبان يجوز في الحاسة الفاسدة وفي سائر الأعضاء أولى . وإذا كان كذلك فما بال العاقل يفزع في الرؤية إلى العين دون اليد ، وفي إدراك الطعم إلى الفم دون الرجل ! وكيف يثق القائل بهذا القول بدلالة الفعل على قدرة فاعله ، والحكم منه على كونه عالما بل يجب أن يجوز وجودهما من العاجز والجاهل ، وإن جرى الحال فيهما وفي أنهما لا يحدثان إلا من القادر العالم على طريقة واحدة . وهذا الكلام أشد لزوما لمن قال إن الواحد منا يجوز أن لا يرى بأن يريد الله أن لا يكون الحس والرؤية ، فلا يكون ، لأن هذا القائل قد علق كون الواحد منا رائيا بمشيئة الله جل وعز ، فما ألزمناه من تقدم ، هو لازم له .

فإن سأل سائل فقال : إن جميع ما ألزمتمونه على قولنا في الرأي إنه يرى برؤية لازم لكم على قولكم إنه يرى بانفصال الشعاع من العين واتصاله بالمرئي أو بمكانه ، لأنه يجب أن تجوزوا أن ينفصل من عينه ولا يتصل بالمرئي مع صحة حاسته وارتفاع الموانع ، فلا يصير رائيا للمرئي ، بل يلزمكم أن تجوزوا / أن يحصل للشعاع هذا الحكم مع الجسم العظيم فلا يراه ، ولا يحصل له ذلك مع الجسم الصغير فيراه ، ويلزمكم أن تجوزوا اختلاف حال ما يراه لاختلاف حال شعاعه معه في الاتصال والانفصال ، وهذا في باب التجاهل أدخل مما ألزمتمونه ، فلو جاز لكم القول به ليجوز لنا القول بمثله على ما نذهب إليه في أن المدرك يدرك بإدراك . قيل له : إن الذي اعتمدناه عليه من قبل يسقط هذا الكلام ، لأننا قلنا متى حصل الرأي على الصفة التي لا يرى المرئي إلا بكونه عليها ، والمرئي موجود والموانع مرتفعة ، فيجب أن يرى ، وأن من قال إنه يرى برؤية لا يمكنه القول بأن من هذه حاله يجب أن يرى ، ومتى لم يمكنه ذلك ألزمه القول بكل جهالة ، وما ألزمناه بمعزل من ذلك ، لأننا لا نشكر أن

لا تحصل آله صحيحة ، ولا يحصل ما هو من كمال آله فلا يرى ، ويكون ذلك بمنزلة حصول الموانع ، بل المرجوع بكبر الموانع . إنما هو إلى تغير حال الشعاع . فلو حصل ما ذكرته لكان لا يرى ما لم يحصل شعاع بصره منه بحيث ليس بينه وبينه ساتر ، ولا ما يصلح أن يكون فيه ساتر لكننا قد علمنا أن الشعاع جسم لطيف منير لا يصح مع ارتفاع الموانع أن لا يتصل بالمرئيات ولا ينفصل من عينه ، فما سألت عنه لا يصح والحال هذه . يبين ذلك أن الواحد منا قد يرى أحد الشئينين ولا يرى الآخر إذا كان ما يراه في موضع فيه شعاع / ، والآخر في موضع مظلم ، ومتى تساوى حالهما جميعاً لم يصح هذا المعنى فيهما . فقد صح أن الذي ألزمتهم من الجهالات لازم لهم وإن كان زائلاً عنا .

وكان شيخنا أبو إسحق رحمه الله يجيب عن سؤال من يسأل فيقول : لم لا يجوز أن يفعل الله تعالى انفصال الشعاع من المين الصحيحة فلا ترى شيئاً بأن يقول لو لم يفعل الله ذلك لم تكن عينه صحيحة ، لأنها إنما تكون صحيحة إذا كانت على الصفة التي ينفصل الشعاع منها ، ومتى لم ينفصل ذلك كانت بمنزلة عين الأعمى ، فالسؤال إذن ساقط .

فصل

في ذكر الدلالة على أن الراى منا لا يرى إلا بشعاع ينفصل

من عينه على وجه مخصوص ، وما يتصل بذلك

الذي يدل على ذلك أن الواحد منا يرى وجهه في الجسم الصقيل الذي يرد الشعاع ، ولا يراه فيما لا يرد ذلك ، ولو خرج الصقيل عن كونه صقيلاً لم يره وجهه فيه لما لم يرد الشعاع ، وذلك كالمرايا والمياه الساكنة . وقد علمنا أن المرآة تصير آلة له في رؤية وجهه حتى تصير بمنزلة عينه في رؤية سائر ما يراه من المرئيات . فإذا لم يصح أن يرى بها وجهه إلا إذا انفصل منها شعاع إلى وجهه ، فكذلك لا يصح أن يرى بعينه سائر المرئيات إلا إذا انفصل الشعاع من عينه . ولهذا العلة / ٣٢-أ ٣٢-ب لم يره وجهه في الأجسام الصقيلة لما لم ينفصل منها الشعاع إلى وجهه ، فلو لم ينفصل من عينه الشعاع لم يره شيئاً من المرئيات ، كما لا يرى وجهه فيما يتصل الشعاع منه .

وليس لأحد أن يقول : إن ما ذكرتموه غير واجب ، بل تصح الرؤية مع فقدته ، وإنما جرت العادة به الآن ، وذلك لأن الرؤية تقع عنده على طريقة واحدة ، وتزول عند فقدته ، فيجب أن تكون الحاجة إليه كالخاجة إلى نفس الحاسة التي جرى الأمر فيها ، وفي أن الرؤية تحصل عند صحتها وتزول عند فسادها على طريقة واحدة . ولو جوزنا فيما هذه حاله أن يكون بالعادة ، لجوزنا مثله في سائر ما جرى على طريقة واحدة من حدوث الشيء عند غيبه وعدمه عند غيبه ، وحصول الأحكام عند حدوث المعاني . وفي هذا إبطال القول بتضاد الضدين ، وإيجاب العلة للمعلول .

وليس لأحد أن يقول : إن الراى إنما يرى في المرآة مثل وجهه ، وأن

الله تعالى قد أجرى العادة بأن يخلق فيه ذلك كذلك . وذلك أن الأمر لو كان كما قاله كان لا يمتنع أن لا يخلق الله تعالى فيه تارة ويخلقه أخرى ، وأن يتفاوت حال ما يخلقه ، فكان لا يجب أن يكون ما يدركه مثل نفسه في سائر صفاته ، حتى يكون عدد شعر لحيته كعدد شعر لحيته نفسه ، وكذلك لونه . فكونه وسائر أحواله كأحواله . وفي وجودنا ذلك على طريقة واحدة ، دلالة على فساد هذا القول .

على أن هذا القول يدل على بعد قائله من العلم : لأنه يجب على قوله أن يكون مثل السماء قد خلقه الله في / المرأة مع لطاقتها ، ويوجب أن يكون مثل وجهه قد خلقه فيها وإن كانت أصغر منه . وكيف يجوز ذلك والمعلوم من حال ما رآه أنه ليس بموجود خلف المرأة ، ولا بينه وبين الصفحة الصقيلة ، والمعلوم من حال جملتها أنها كثيف لا يجوز أن يخلق فيها الجسم ، فصح أن ما يراه هو وجهه في الحقيقة ، وأنه إنما رآه للوجه الذي ذكرناه .

ومما يبين ذلك أنه يرى وجهه بحسب ما ينفصل الشعاع منه ، ففي نظر في مرآة صغيرة رأى وجهه صغيرا ، وإن كانت كبيرة رآه كبيرا ، وإن نظر في عرض السيف رأى وجهه عريضا ، وإن نظر في طوله رآه طويلا ، فقد صح أنه إنما يرى وجهه بالشعاع المنفصل من الجسم الصقيل ، ولذلك يراه بحسب انفصاله منه ، فيجب أن لا يرى المراتب بعينه إلا على هذا الوجه .

يبين ذلك ما ذكره شيخنا أبو هاشم رحمه الله من أن الواحد يرى قفاه بمرآتين إذا قابلت المرآة المحاذية لعينه المرآة المحاذية لقفاه ، فيتعدد الشعاع بينهما ويتصل بالقفاه فيراه . ولذلك يرى ما وراء الزجاج لتردد الشعاع فيه . ولذلك يرى ضوء الشمس ينفذ في الجامة^(١) كنفوذه في الكوة ، وإن كان نفوذه

(١) الجامة إناء من فضة وجهه : « جامات » .

في الجامة أضعف ، وإنما كان كذلك لأن الشعاع يتردد في صفائحه من حيث كان الخلل فيه على انعدام ، وباطنه في الصقالة كظاهره . ولذلك يرى الرائي ما وراء الكأس التي فيها الشراب لأن فيها خلا على انعدام / وهو صقيل الداخل ، فيتعدد الشعاع على منهاج ما ذكرناه في الزجاج . وقال شيخنا أبو هاشم رحمه الله في الشراب نفسه أن الرائي إنما رآه كله لأن فيه ضوء ورقة ، فيجري مجرى الأجسام الصقيلة . ويجوز أن يجاوز أجزاءه الشعاع فيراه لأجل ذلك . وكل ذلك يبين صحة ما قلناه من أن الرائي منا لا يرى بالعين إلا إذا انفصل الشعاع منها .

ومن قوى ما يعتمد عليه ما ذكره شيخنا أبو هاشم رحمه الله من أن الرائي منا إذا كسر طرف إحدى عينيه حتى يتعرج شعاعها ، ولا ينفذ في الخط الذي ينفذ فيه شعاع عينه الأخرى ، فإنه يرى القمر قرين . فلو لم ينفصل من بصره شعاع يرى لأجله لم يجب ذلك فيه ، وإنما يبعد في رأى العين أحد القمرين من الآخر ، ويتفاوت الحال فيهما في البعد والقرب بحسب انعراج الشعاع ، وذلك مما يتبينه كل أحد من نفسه .

ومما يبين ذلك ما يتخيل لراكب السفينة أن السماء تسير من حيث يتحرك الشعاع بحركة السفينة فيتخيل إليه ذلك . ومما يبين ذلك أن الناظر في الماء الذي يرد الشعاع يتخيل إليه أنه منكسر من حيث ينعكس الشعاع إليه على هذه الطريقة . وربما رأى الواحد منا في الظلمة عين الهر والسبع كأنها تشتعل ، ويرى الشعاع منفصلا منه ، وإنما لا يرى سائر أعين الحيوان مثله لقلة شعاع أعينهم وكثرة شعاع عين الهر . فلذلك يرى الهر بالليل لكثرة شعاع عينه ، فينفصل من عينه ويتصل بالمرئي ، ولا / ينفصل من عينه بالليل لضعفه ينفرد ، فلذلك

بالمرئي ، ولا / ينفصل من عينه بالليل لضعفه ينفرد ، فلذلك

لا نرى المرئى فى الظلمة إلا أن يقوى شعاع بصرنا لقوة من الشعاع . ولذلك نرى عين الهر لأن الشعاع المنفصل من عينه أقوى ، فيصير مادة لشعاع بصرنا ، ولا نرى عين غيره لفقد ذلك فيه .

وليس لأحد أن يقول : إذا صح أن ينفصل الشعاع من عينكم وإن لم تروا المرئى فى ظلمة الليل ، فهلا دل ذلك على بطلان ما ذكرتموه ؟ وذلك أن ما بيناه يدل على أنه لا بد من شعاع منفصل من العين ، ولا يمتنع أن تحتاج مع ذلك إلى شعاع تقوى به فترى عنده المرئى ، كما أنه لا بد من شعاع يصح أن يرى بالعين وإن كانت يحتاج إليها لا محالة .

وليس لأحد أن يقول : هلا قلتم إنه يحتاج فى رؤية ما يراه إلى شعاع بينه وبين المرئى ، ولا يحتاج إلى أن ينفصل من عينه ، بل يكفي فيه اتصاله بالمرئى فقط ، لأن ما قدمناه يسقط ذلك ، ولأن ما قاله يؤدى إلى أن لا يكون أحدنا بأن يرى ما عن يمينه وشماله أولى من أن يرى ما حاذاه إن كان المراعى اتصال الشعاع بالمرئى فقط : لأن الشعاع متصل بالكل على سواء ، ولا يمكنه أن يقول إنما يرى ما قابله لأنه شرط فى الرؤية ، لأنه قد يرى وجهه فى المرآة ، ويرى قفاه بالمرآتيتين ، وإن لم يكن محاذيا له ، وليست المقابلة شرطا لا محالة ، فلو لم يحتاج

فى الرؤية إلى انفصال الشعاع لم يكن ما قابله بأن يراه أولى مما عن يمينه ، فدل رؤيته لما قابله / دونه على أنه إنما يرى بشعاع منفصل فيصير آلة له ، ولا يكون من تمام آلة الرأى إلا إذا انفصل من عينه واتصل بالمرئى على خط مستقيم . فلما لم يكن انفصاله إلى ما عن يمينه على هذا الوجه لم يره ورأى ما قابله . وإنما قلنا إنه يحتاج إلى مقدار من الشعاع ليرى به ، ففى انفصال الشعاع من عينه ، ولم يبلغ هذا القدر ، لم ير المرئى لما قد ثبت من تعذر رؤيتنا للأشياء فى الظلمة ، وإن علم

٣٤ - ٣٤ ب /

أن الشعاع لا يمتنع نفوذه فى الظلمة ، لأن الظلمة جسم لطيف لا يمنع من ذلك ، ولذلك ثبت فيها شعاع السراج وغيره ، ولو منعت من نفوذ الشعاع اليسير فيها لمنعت من نفوذ كثيره ، فدل ذلك على حاجتنا إلى مقدار من الشعاع . ولذلك إذا نظر أحدنا فى عين الشمس ضعف إدراكه لزيادة شعاع الشمس على قدر ما يحتاج إليه ، ولذلك إذا انضاف إلى الشعاع المنفصل من عينه شعاع الكواكب أدركها ، وربما لم يبلغ المبلغ الذى يدرك معه غيرها ، ومتى لم يبلغ الشعاع المنفصل من عينه قدر حاجته إليه تفرق فى الظلمة ، فلذلك لا يرى به المرئيات . وليس انفصال الشعاع من عينه وكيفية ذلك من فعله حتى يختار نفوذه على وجه دون وجه ، لأن ذلك لا يتعلق باختياره ، فهو إذا من فعل الله تعالى .

فليس لأحد أن يقول : هلا منع من تفريقه فى الهواء واختار نفوذه على وجه ترى به المرئيات ، ولهذا لا يرى الحفاش المرئيات بالنهار ، لأن شعاع الشمس إذا انضاف إلى شعاع عينه / زاد على قدر حاجته ، وإن كان قد قيل إنه يلحق / ٣٤ ب - ٣٥ أ بالنهار بصره ضعف فيضعف عن إدراك المرئيات نهارا ولا يضعف عن إدراكها ليلا . وهذا صحيح ، لكن الموجب لضعف بصره لا يمتنع أن يكون لتأثير شعاع الشمس فيه على ما قدمناه . وما تقدم ذكره من أن الهر يرى بالليل لبلوغ ما ينفصل من شعاع بصره القدر الذى يحتاج إليه فى إدراك المرئيات ، ومفارقته لسائر الحيوان فى ذلك ، يبين ما ذكرناه .

فصل

في ذكر الشروط التي إذا حصل عليها الشعاع صح معها الرؤية

الأصل في هذا الباب أن العين آلة لنا في إدراك المرئيات لما دللنا عليه من قبل ؛ لأننا قد بينا أن القديم جل وعز يرى لكونه حيا ، ولا يحتاج إلى آلة ، فعلم أن حاجتنا إليها هو لأنها آلة لنا ، ومن حق الآلة أن لا تكون آلة فيما هي آلة فيه دون أن تكون على صفة مخصوصة ، ويختلف حالها بحسب اختلاف ما هي آلة فيه . اعتبر ذلك بآلات الأفعال أنها تختلف بحسب اختلافها ، ولذلك تختلف آلة الكتابة بحسب اختلاف الكتابات . فإذا صح ذلك ، فإنما تكون آلة إذا كانت على إصفات .

والشعاع المنفصل من نقطة الناظر الذي يسمى زاوية الشعاع منفصل منه على خط مستقيم . ويبلغ الشعاع قدرا مخصوصا ، وتحصل قاعدته بحيث ليس بينه وبين المرئي ساتر ، ولا مكان يصلح أن يكون فيه ساتر ، فمضى الحال على ما ذكرناه أدرك يبصره المرئي إذا كان بينه وبين نقطة الناظر بعدا ، ويدرك به ما كان على خطه دون ما خرج منه . ولا يعتبر في الشعاع أن يكون نفس ما انفصل من عينه هو المتصل بالمرئي . وقد دللنا من قبل على أنه لا بد من انفصال الشعاع من عينه وبلوغه قدرا مخصوصا .

فأما ما له قلنا إنه لا يجب أن يكون جملة الشعاع الذي هو من تمام آله هو المنفصل من عينه ، لا يختلف بالليل والنهار ، لأنه إنما انفصل ما انفصل منه لصفة ترجع إلى العين ، وقد علمنا أنه يرى بالنهار دون الليل في حال دون حال ، فثبت

أنه لا يجب أن يرى إلا بما انفصل من عينه فقط ، ويبين ذلك أنه يرى عند ضوء السراج ما لولاه لما رأى . ولا يتمتع أن يكون في الحيوان ما يستغنى بقدر ما انفصل من عينه من الشعاع لكثرتة عن غيره ، وذلك لا يمنع من حاجة غيره من الحيوان إلى أكثر من القدر المنفصل من عينه يدل على ذلك أن الواحد منا يرى السماء والكواكب إذا رفع طرفه ، وقد علمنا أن الشعاع المنفصل من عينه لا يتصل بها في تلك الحال ، وإنما جرى الشعاع المتصل بالكواكب مجرى شعاع عينه ، وصار آلة له ، لأنه لا فرق بين اتصال شعاع بالنجوم واتصاله بشعاع متصل في أنه في الحالين قد صار بمنزلة خط ممدود من عينه موصول بالنجوم . ويبين ذلك أنه لا فرق بين أن تماس بيدنا ما نحركه ، أو تماس ما ماسه في صحة

توليد الفعل فيه ، فكذلك القول في الشعاع / ، ولذلك يرى وجهه بالشعاع المنعكس من المرآة ، ومعلوم من حال ذلك الشعاع أنه بتضامنه غير الشعاع المنفصل من عينه ، وإنما قلنا إنه يرى بالشعاع المنفصل إذا انفصل على خط الشعاع لما يجده عند الاختبار من أنا نرى ما يقابل العين ولا نرى ما خرج عن ذلك السم . فمعلوم أنه إنما يكون آلة إذا كان الحال ما وصفناه . يبين ذلك أنه يرى وجهه في المرآة لأنه ينعكس إلى وجهه في السم الذي انفصل من عينه إلى المرئي ، ولذلك لا يرى في المرآة ما لا يقابلها . فالمعتبر في هذا الباب هو باختصاص الشعاع بهذه الصفة لا يكون المرئي محاذيا لعينه لصحة رؤيته ما وراءه ، وما لا يحاذي عينه بالمرآة .

والرؤية في الحقيقة واقعة بالعين ، وإن كان يحتاج في ذلك إلى واسطة تارة ، واستغنائها عنها أخرى . فمضى انفصل الشعاع على خط مستقيم ، وكان اتصاله بالمرئي على هذا الحد ، رأى المرئي ، وإلا لم يره . ولذلك لا يرى ما عن يمينه ويساره وإن كان بين شعاع بصره وبينه اتصال كالاتصال الذي بينه وبين

ما يحاذيه . وقد بينا أنه لا يمتنع في الآلة أن لا تكون آلة إلا إذا اختصت بصفة ،
فليس لأحد أن يستبعد ذلك إذا دل الدليل عليه . وبهذه الطريقة قلنا إنه لا يرى
إلا ما بين عينيه وبينه فرجة ما ، لأن عند الاختبار قد علمنا أن ما بين عينيه
لا يجوز أن يراه ، ونفس عينه لا يصح أن تراه ، وإنما يرى / به غيره إذا كان

٣٦-٣٦ب/

بينهما ضرب من البعد ، وإن كان يصح أن يرى نفس العين بالمرآة على ما قدمناه .
وإنما قلنا إن المعتبر في الشعاع أن يحصل بحيث ليس بينه وبين المرئي ساتر ، ولا مكان
يصلح أن يكون فيه ساتر ، لأن الستر يمنع من الرؤية ، كما يمنع تغميض العين منه .
والمكان الذي يصلح أن يكون فيه ساتر يخرج قاعدة الشعاع عن كونه بالصفة التي
ذكرنا أنه إذا كان عليها صح أن يرى المرئي ، فيكون في بابه كالساتر . ولذلك
يصح أن يرى كلما حصل للشعاع معه هذا الحكم ، ومتى لم يحصل له ذلك لم يره .

وليس لأحد أن يقول : أستم ترون المرآة في حال رؤيتكم للوجه ، وقد
علم أن قاعدة الشعاع متصلة بالوجه دون المرآة ؟ وذلك بخلاف ما ذكرتم .
وذلك أنه لا يمتنع أن يكون في المرآة أجزاء مضرسة فيبقى فيها أجزاء من الشعاع ،
ولا تنعكس إلى الوجه فيرى المرآة في حال رؤيته لوجهه ، وإن لم يمتنع أن يكون
الشعاع المتصل بالوجه كأنه المنفصل من العين ، فلذلك يرى وجهه في حال
ما يرى المرآة .

فإن قيل : هلا جعلتم الشرط في كونه رائيا أن يكون الشعاع متصلا بالمرئي
أو بمكانه ، وهل أنتم فيما ذكرتموه إلا عادلون عن هذه العبارة إلى ما يفيد
فائدتها ، لأن طرق الشعاع إذا حصل بحيث ليس بينه وبين المرئي ساتر ،
ولا مكان يصلح أن يكون فيه ساتر ، فلا بد من أن يكون متصلا به إن كان
جوهرًا ، أو بمكانه إن كان عرضًا ؟ / قيل له : إن شيخنا أبا هاشم رحمه الله

٣٦-٣٧ب/

أبطل ذلك بأن قال : لو كان المعتبر ما ذكرته لوجب متى اتصل الشعاع بمكان
الأعراض التي في المحل أن يراها أجمع ، ولا يكون بأن يرى اللون أولى من أن
يرى الطعم لاتصال شعاعها بمحلها على سواء . وهذا يبعد ؛ لأن الكلام إنما هو
فيما قد بينت كونه مرئيًا كيف يراه والطعم ليس بمرئي كاللون ، فلذلك لم نره
إذا اتصل الشعاع بمحله كرؤيتنا اللون .

والذي يعتمد عليه شيخنا أبو عبد الله في ذلك أن الشرط الذي كان معه
يرى الرائي بحاسته المرئيات كلها يجب أن لا يختلف . فلو كان إنما لا يرى لاتصال
الشعاع به لما رأى العرض ، ولو كان يرى لاتصال الشعاع بمكانه لما رأى
الجوهر . وفي علمنا برؤيته للأميرين دلالة على فساد هذا القول . وإنما وجب
أن يكون شرط رؤية جميع المرئيات لا يختلف ، لأن من حق الحاسة إذا أدرك بها
أن تكون كيفية إدراك ما يدرك بها لا تختلف . يبين ذلك سائر الحواس التي لها
شروط ، لأن المعلوم من حالها أن ما يدرك بها يدرك على حد واحد ، فيجب
أن يكون الشرط الذي معه يرى الواحد منا المرئيات هو ما ذكرناه من حصول
قاعدة الشعاع بحيث لا ساتر بينه وبين المرئي ، ولا ما يجري مجرى الساتر . يبين
ذلك أيضا أن ما هو من تمام الآلة مثل نفس الآلة . فإذا كانت هي الأصل / ،
ولا يختلف حالها مع المدركات ، فكذلك ما هو من تمام الآلة يجب أن لا يختلف
حاله مع جميع المدركات بها .

٣٧-٣٧ب

والقول في سائر الحواس كالقول في العين ، لأنه إنما يدرك بها متى حصل
نفس الآلة ، بحيث ليس بينه وبين المدركات ساتر ، ولا ما يجري مجراه ، وذلك
نحو الإدراك لمسا وذوقا وشما : فأما حاسة السمع فإنه لا يعتبر فيها ذلك ، لأنه
ليس من تمامها أن يكون بينها وبين محل الصوت اتصال أو ما يجري مجراه من

٢٠

اتصال الهواء ، ولذلك يصح أن تسمع من سائر الجهات الصوت على حد واحد .
ولذلك كلما قرب الصوت من مكان السمع كان أقرب إلى إدراكه . فقد صح
بهذه الجملة أن الواجب في الشعاع ما ذكرناه ، وإن كان متى حصل بهذه الصفة ،
وكان المرئي جسما ، فلا بد من أن يتصل به ، وإلا كان بينه وبينه ساتر ، أو مكان
يصلح أن يكون فيه ساتر .

ولهذا قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : لو وجد سواد لا في محل لوجب أن
يراه الواحد منا إذا حصل حكم شعاع عينه على ما ذكرناه وإن لم يكن له محل .
وقد قال شيخنا أبو عبد الله رحمه الله : إن السواد إذا كان لا في محل فهو بمنزلة
إذا حدث في محل في أنه لا بد من أن يكون المحدث يحدثه بحيث لو كان له محل
لاختص بجهة دون أخرى ، فمتى كان لو كان له محل لوجب أن يكون في حكم
المقابل ، فكذلك لو وجد لا في محل ، وإذا صح ذلك وجب أن نراه لهذا
الوجه ، وإلا لم يجب ذلك فيه ، وبين أن ذلك / إنما يصح في الحادث . فأما
القديم تعالى فإن هذا المعنى يستحيل فيه ، وإن كان شيخنا أبو هاشم رحمه الله قد
امتنع من القول بأن ما يوجد لا في محل يحصل في جهة دون أخرى ، وأحال
ذلك فيه كما يستحيل في القديم . وقوله في الفناء يقتضى لا محالة ذلك لأنه ، وإن
كان حادثا ، فإنه يحيل وجوده ، بحيث لو وجد جوهر لاختص به وصار جهة
له ، وأبطل قول من قال إن الفناء يفنى بعض الجواهر دون بعض على هذه
الطريقة . ولا يبعد أن يقال في السواد ، لو وجد لا في محل ، أنه لا يدركه الواحد
منا لأنه في حكم جزء منفرد ، وفي حكم اللطيف الذي لا يتغير حاله ، وإنما لا يصح
أن يراه لو وجد الكثير منه لا في محل ، وإن كنا نرى الجواهر إذا كثرت ،
لأن تألف الجواهر يصح ، وتصير عند تألفها خارجة عما هي عليه إذا كانت

مفترقة ، وذلك لا يصح في السواد لو وجد لا في محل ، وإن كان يصح في السواد
إذا كان في محل ؛ لأنه في حكم المتألف بتألف محله .

فقد صح بهذه الجملة أن من حق الشعاع الذي هو من تمام آلة الرؤية أن يصير
بحيث ليس بينه وبين المرئي ساتر ، ولا مكان يصلح أن يكون فيه ساتر ، وأن
الواجب التمسك بهذا الشرط دون ما عداه .

فصل

في أن الرأي منا للشيء يجب كونه عالماً به إذا ارتفع اللبس

اعلم أن الإدراك لا يتعلق بالشيء إلا على ما هو به ، ولذلك صار طريقاً للعلم ، ولولا أن ذلك حاله لم يصح كونه طريقاً له ، كما لا يصح لكون / ما ليس بدليل طريقاً للعلم كالدليل . ولذلك قلنا إن الخبر الصدق يصح أن يكون طريقاً للعلم ، وأن الكذب لا يصح ذلك فيه .

ولا يمنع أن يكون الإدراك طريقاً للعلم ، وإن كان يلتبس الحال على المدرك في بعض الأحوال فلا يحصل له العلم ، فليس في فقد العلم ، والحال هذه ، دلالة على أن الإدراك ليس بطريق له . والذي يبين أنه طريق للعلم أنه إذا أدرك الشيء اعتقده على حد ما أدركه ، وسكنت نفسه إليه ، ويصير في معتقده على طريقة واحدة ، ويفزع في تبين الشيء إلى إدراكه بالحواس ، ولا يمكنه أن ينفي هذا الاعتقاد عن نفسه بالشبه ولا بالشكوك ، فثبت أنه طريق للعلم . وقد علم أن الفزع في الكلام إنما وقع إلى اللسان لأنه آلة في الكلام ، وكذلك في سائر الآلات . فيجب أن يكون الفزع إلى الإدراك بالحواس للتبين بمنزلة في أنه إنما يفزع إليها لأنه طريق للعلم . فإذا صح ذلك ، وجب القضاء في كل شيء لا نعلمه مع زوال آله أنه غير مدرك لنا . ويجب أن يعلم الإنسان من حاله أنه مدرك للشيء إذا أدركه ، فلا يصح أن يقال فيما لم يحصل بهذه الصفة إنه مرتى ، بل يجب أن نستدل بانتفاء العلم بكوننا راثنين وبالمرتى على أننا لم نره .

فلن قبل : كيف يصح لكم ما ذكرتم في أن الإدراك لا يقع إلا على صحة

وأنتم تجدون الصفراوى يذوق العسل فيجده مرا . ويعتقد ذلك فيه ، وغيره يجده حلوا ، وذلك يوجب كونه حلوا مرا على قضيتكم ، أو القضاء بإبطال / ٣٨ ب- ٣٩ ما ذكرتم من كون الإدراك طريقاً للعلم ، وقد يدرك المدرك الغلبة التي لها قدر من العظم أكثر مما هي عليه إذا كانت في شراب في كأس ، ويدرك الواحد منا القمر الواحد قمرين إذا غمز إحدى غيبيه ، وقد ينظر في الماء فيرى فيه قمرًا وفي السماء آخر إذا كان القمر طالعا وإن لم يكن هناك إلا قمر واحد ، ويرى وجهه في المرآة في غير المكان الذي هو فيه ، ويرى نفسه منكسا إذا اطلع في الماء ، ويرى السراب ماء ، وإن لم يكن في الحقيقة كذلك ، ويرى المردى (١) إذا غاص في الماء واعتمد عليه الملاح مكسرا ، ويرى الجسم من بعيد دون لونه ، وقد يدرك الجسم واللون ولا يفصل بينه وبين غيره ، ويرى الراكب في السفينة ما قرب من الشط منه كالمتحرك في خلاف جهته ، وما بعد يراه كالمتحرك في جهة سير السفينة إذا رأى ما قرب من الشط ، ولو لم يرد ذلك لرأى ما بعد منه ساكنا ، ويرى الكواكب كالمتحرك في الجهة التي يتحرك فيها إذا شاهد الغيم ، وإن كان لا يراه كذلك إذا لم يكن هناك غيم ، ويرى القمر كالسائر إلى القيم وإن كان سائرا في غير جهته ، ويرى قرص الشمس عند طلوعها وغروبها أعظم مما يرى عند ارتفاعها ، ويرى السراج عظيما إذا بعد وإن رآه عند القرب صغيرا ، ويرى الجسم الصغير في الضباب عظيما ، ويرى الجسم العظيم إذا بعد صغيرا ، ويرى الصغير / إذا قرب به إلى عينه عظيما مثل أن يقرب حلقة الحاتم إلى عينه فيراه كالسوار ، ويرى وجهه طويلا أو عريضا وكبيرا أو صغيرا بحسب الجسم الثقيل الذي ينظر فيه ، ويرى النقطة كالطوق نحو جرة جعلت

(١) المردى : خشبة يدفع الملاح بها السفينة .

في قطر دوامة وأدبرت دوراً سريعاً ، ولا يرى الكواكب نهائياً مع طلوع الشمس وبرأها إذا كان في بئر عميقة ، ولا يدرك الهباء^(١) إذا كان في البيت وإن أدركه إذا قوى الشمس .

قيل له : إن المدرك للشيء يفصل بين حاله وقد علمه لسكون نفسه إلى ما اعتقده ، وبين حاله إذا التبس عليه . ولنا نقول في كونه عالماً بالمدرك على كونه مدركا له فقط ، لأنه كما يدرك ما يعلم فقد يدرك ما لا يعلم لعوارض . لكننا نقول على ما يجده المدرك من سكون نفسه إلى ما أدركه ، كما نقول في الفصل بين الاعتقاد الحاصل عقيب النظر والدلالة ، والحاصل عقيب النظر في الشبهة بالوجه الذي ذكرناه . ولا يجب إذا رأى الشيء ولم يعلمه إخراج الرؤية من أن تكون طريقاً للعلم ، لأنه إنما لا يعلم ما يراه في بعض الأحوال لعارض معقول ، فإذا ارتفع ذلك وجب أن يكون عالماً ، كما أن القادر قد يتعذر الفعل عليه لعارض ، ولا يخرج ذلك من أن يصح الفعل منه لكونه قادراً إذا ارتفعت العوارض المعقولة .

وإذا اختبر الإنسان حال نفسه فيما يراه ، علم الفصل بين ما يعلمه من المراتب ١٥
٣٩ب-٤٠ / وينويه ، وبين ما يلتبس الحال عليه . ألا ترى أن الواحد / منا متى كسر جفن إحدى عينيه ، فنفذ شعاعه في غير جهة شعاع العين الأخرى ، رأى القمر قرين ، ويعلم في تلك الحال ثبوت قمر واحد ، وتسكن نفسه إليه ، ولا تسكن نفسه إلى الثاني ، والرؤية إذا حصلت مع ارتفاع الموانع وجب العلم به !
وما سأل عنه السائل فإنما لم يعلمه الراي لعارض معقول نحن نذكره ونشير إلى الوجه فيه :

(١) الهباء : المني . المنبت الذي نراه في البيت من ضوء الشمس ، والهباء أيضاً دقاق التراب .

أما ما ذكره من أمر وجدان الصفراوى العسل مرأ ، فذلك لأنه يدرك ما يجاوره من المرة ولا يميزه من العسل ، فيظنه مرأ ، وذلك لا يخرج من أن يعلم الفصل بين الطعوم ، ولذلك يفصل بين الطعوم متى لم تكن به آفة على طريقة واحدة . ومن في فيه مرة لا يفصل بين المختلف فيه لمعنى يرجع إليه . ولذلك تسكن نفس الواحد منا إلى ما يجده من الطعوم ، ويعلم أن العسل حلو في الحقيقة ، وإن صح أن يجده كالمر للعارض الذي وصفناه .

وأما إدراكه العنبة في الشراب أكبر مما هي عليه فلا أنه أدركها مع غيرها على وجه طرآن الجملة جملة واحدة ، لأن أجزاء من الشراب الذي في الكأس تجاورها ، ولا يقوى بصره على تمييزها من العنبة ، فيتخيل إليه أنها كبيرة ، كما يتخيل إلى الراي للماء الذي فيه الزعفران أن جميعه ملون بلون الزعفران من حيث لا يقوى بصره على / تمييز ذلك .

٤٠ب-٤٠

وإنما يدرك الواحد منا القمر الواحد قرين إذا غمز إحدى عينيه ، لأن عند غمزه لها ينفذ شعاع الناظر في غير جهة شعاع العين الأخرى ، فيظن ، لمعنى يرجع إلى شعاعه ، أن هناك قرين ، ولذلك يتخيل إليه أن القمر الثاني كالمتحرك بحسب تحريكه لجفن العين عند الغمز . ولذلك لو ستر ما يقابل هذه العين من الشعاع لراى القمر الواحد في الحقيقة من حيث سيرها الشعاع الذي قد انفصل والذي قد اتصل بالغمز من شعاع العين الأخرى ، وخرج من أن يكون نافذاً على استقامة ، ولذلك تختلف مواقع القمر الثاني بحسب غمزه لجفن العين ، فهو في الحقيقة لم يدرك إلا ذلك القمر ، لكن لأمر يرجع إلى الشعاع النافذ يتخيل إليه أن الذي رآه بإحدى العينين غير الذي رآه بالأخرى . ولا يبعد أن يقال إن العين بهذه الغمزة تضعف فيتخيل إلى الراي بها القريب بعيداً ، فيتخيل إليه أنه رأى قرين

٣٠

أحدهما قريب وهو الذي يراه بالعين السليمة ، والآخر بعيد وهو الذي يراه بالعين الأخرى .

وإن كان المدرك قرأً واحداً ، وإنما يرى في الماء قرأً ، وفي السماء آخر إذا كان القمر طالعاً ، لأن من حق الماء أن يعكس الشعاع إلى القمر لصقلته فيراه ، وينعكس الشعاع إلى ما قابله فيتخيل إليه أنه رأى قرين ، وإن لم ير إلا واحداً ، فللعارض الذي ذكرناه في الشعاع / ما يخيل إليه ذلك ، وإلا فالمدرك هو قر واحد .

وإنما يرى وجهه في المرآة في غير المكان الذي هو فيه لأن الشعاع ينعكس من المرآة إلى ما قابله فيراه ، وتصير المرآة كأنها عينه ، وما قابله كأنه مقابل لعينه ، فلذلك يتخيل إليه من حاله ما ذكرناه .

وإنما يرى نفسه منكساً إذا اطلع في الماء ، لأن الشعاع ينعكس عن الماء إلى ما علا منه فيراه أولاً ، ثم يرى ما سفل منه بعد ذلك حيث انفصال الشعاع إليه ، فيتخيل إليه أنه منكس .

وإنما يرى السراب فيظنه ماء ، لأن الشعاع إذا وقع على تلك المواضع التي فيها لمعان اضطرب وتردد لاستوائها ، ولون الشعاع من لون الماء ، فيتخيل إليه عند ذلك أنه ماء .

وإنما يرى المردى إذا غاص في الماء ، واعتمد الملاح عليه ، كأنه منكسر لأن الماء إذا اضطرب ووقع الشعاع على بعضه بعد وقوعه على بعض ، واختلفت مواقعه تخيل إلى الراى من حاله تباعد بعضه من بعض ، فيتخيل لذلك إليه أنه منكسر .

وأما رؤية الجسم من بعيد دون لونه ، فالذي أجاب به شيخنا أبو هاشم

رحمه الله أنه لا يجوز أن يرى محل اللون دون لونه . لأن اللون يتعلق بمحله ، فما صح رؤيته يصح رؤية محله ، وما منع من أحدهما يمنع من الآخر . ويقول رحمه الله إن لون الجسم لا نراه لما يجاور محله من الغبار وما جرى مجراه ، فيصير ذلك كالساتر له ، ولا يرى عند ذلك الجسم في الحقيقة لأنه يصير مستورا ، وإنما يعرفه / كما يعرف الجسم المغطى ، وهذا هو الصحيح ، وإن كان شيخنا ٤١-٤١ب أبو علي رحمه الله قد ذكر أنه لا يمتنع أن نرى الجسم ولا نرى لونه ، وإليه كان يذهب شيخنا أبو علي بن جلاب رحمه الله .

وإذا لم يصح أن يدرك الجسم دون لونه ، فقد سقط ما ظنوه ، وإنما يلتبس عليه الجسم الذي يراه من بعيد لما ذكرناه من أنه يصير كالستور بالغبار ، وما يرتفع على ظهر الأرض من البخار ، فلا يميز الأبيض من الأسود . ولهذا العلة نرى قرص الشمس عند طلوعها بخلاف ما نراها إذا ارتفعت لأنه تجاورها أجزاء من البخار لقربها من مواضع البخار ، ولذلك يقل ضرها ، فإذا بعدت بالارتفاع عن حدة الأرض لم يتصل بها ، ولا حصل في سمتها ما ذكرناه من البخار ، فيرى ضوءها أزيد مما كان عليه في حال طلوعها وغروبها . وكذلك القول في الجسم الذي يرفعه الآل في الأوقات المخصوصة التي يرفعه فيها أن يجاوره أجزاء البخار والغبار ، فيرى عظيما ، لأن البصر لا يفصل بين أجزائه وبين ما جاوره إذا كان على حد من البعد . وكذلك القول في الجسم الذي يرى في الضباب عظيما . وكذلك القول في المصباح أن يجاوره أجزاء من الضباب ، فلبده والضعف البصر عن تمييز ما جاوره منه يتخيل إليه أنه عظيم . ولذلك قلنا إن اللون يلتبس بمحله كالتباس خضاب اللحية باللحية ، لأنه يظن الراى لضعف بصره / عن التمييز أن أجزاء الخضاب هي ٤١ب-٤٢ أ أجزاء اللحية ، مع أن حين أحدهما ليس بجيز الآخر ، فإن يلتبس عليه اللون بمحله أولى .

وأما راكب السفينة فإنما يتخيل إليه أن الشط يتحرك في خلاف جهته ؛ لأن الشعاع الذي هو من تمام آله يتعكس على بعضه بعد انعكاسه عن غيره من أبعاضه ، فيتخيل إليه بحركة في خلاف جهة سير السفينة . وإنما يتخيل إليه أن ما بعد عن الشط يتحرك في جهة سير السفينة لوقوع الشعاع عليه بعد وقوعه على ما قرب من الشط ، وانعكاسه عنه بعد انعكاسه عما قرب من الشط ، فيتخيل إليه أنه سائر معه ؛ وأنه يتحرك في خلاف الجهة التي يتحرك إليها ما قرب من الشط . وإنما لم يتخيل إليه أن ما بعد من الشط يتحرك في خلاف جهة حركة السفينة إذا لم ير ما قرب من الشط لأنه لا يقع عليه الشعاع بعد وقوعه على ما يظنه متحركا في خلاف جهة سير السفينة ، ولا ينعكس بعد انعكاسه عنه ، ولذلك يتخيل إليه أن الكواكب سائرة في جهة سيره إذا كان هناك غيم يراه ، لأن الشعاع يقع على الكواكب بعد وقوعه على الغيم ، وينعكس على الوجه الذي ذكرناه ، ويتخيل إليه أن الكواكب سائرة في جهته . وإذا لم يكن هناك غيم لم يتخيل ذلك ، وإنما يتخيل إليه القمر كأنه سائر إلى الغيم ، لأن الغيم عظيم لا يدرك أقطاره ، فيتبين له إخلاؤه لمكان كان شاغلا له ، فلا يتبين حركته في الجهة التي يتحرك فيها ، ويدرك أقطار القمر ، فيتبين سيره وكسفه ، فيتخيل إليه لأجل ذلك أنه المتحرك نحو الغيم .

وقد بينا ماله يرى قرص الشمس عند طلوعها وغروبها أعظم مما يراه عند ارتفاعها ، وماله يرى السراج عظيمًا إذا بعد والجسم الصغير في الضباب عظيمًا .

فأما ماله يرى العظيم صغيرا إذا بعد فالعلة فيه صغر زاوية الشعاع ، لأنه إذا بعد المرئي اعتمد الرائي زاوية الشعاع فصل اعتماد فتنبض ويدق لذلك ، كما إذا أراد الإنسان أن يثبت اعتمد واجتمع فصل اجتماع بحسب الموضع الذي يثبت فيه

وإذا دق زاوية الشعاع أدرك المرئي عند ذلك لطيفا وإن كان عظيما . وإذا قرب المرئي من عينه لم يعتمد زاوية الشعاع هذا الاعتماد ، ولم يحتاج إلى ذلك ، فيسط زواوية الشعاع ويدرك بسببها الصغير عظيمًا ، ولذلك يرى حلقة الخاتم إذا قربت من عينه واسعة . ولذلك لو بعد المرئي بعدا مفرطا ، ولم يكن له من العظم مالا يؤثر إفراط بعده في رؤيته لم يره ؛ لأنه يحتاج في رؤيته إلى أن يعتمد زاوية الشعاع اعتمادا مفرطا ، وذلك يوجب تلاشي ما يحتاج إليه في إدراكه فلا يراه عند ذلك كما لا يرى الشيء في الليلة الظلماء لتفرق شعاعه وخروجه عن الحد الذي يكون معه من تمام الآلة . ولذلك قلنا إن الكواكب لو بعدت أكثر مما هي عليه من البعد لم يمتنع أن تصير في الحد الذي لانراه إذا كانت آلة رؤيتنا على ما هي عليه في الصغر . ولذلك قيل إن للعين الكبيرة في هذا الباب ما ليس للعين الصغيرة ، وإن لم يراع نفس العين وإنما يراعى سعة الناظر وصفته .

وإنما يرى وجهه طويلا وعريضا في طول السيف وعرضه ، وكبيرا وصغيرا بحسب المرأة ، لأن الشعاع ينعكس عن هذه الأجسام إلى وجهه فيحسب ما ينعكس عنه يتخيل إليه وجهه ، فلذلك يرى وجهه على الحد الذي قدمناه من التفاوت .

وإنما يرى النقطة التي على قطر الدوامة كالطوق إذا أدبرت دورا سريعا لأن حركتها تشتد في هذه الحال ، فيصير الشعاع كالمتحرك مع حركتها . فليسرعة ذلك يتخيل إليه أن النقطة كالطوق . وكذلك القول فيما يديره الإنسان من الحشبة التي على رأسها نقطة حمراء .

وإنما لا يرى الكواكب نهرا في حال طلوع الشمس لأن شعاع الشمس يؤثر في شعاع البصر ويفرقه ويخرجه من أن ينفصل من العين على الوجه الذي تكون عينه آلة في إدراك المرئيات الجارية مجرى الكواكب . ولذلك

إذا حلق في الشمس يؤثر ذلك في بصره ، ويختلف تأثيره في العين بحسب قوتها
٤٣ ا-٤٣ب / وضعها وكثرة شعاعها وقلته . وصحة ما قلناه نرى الكواكب / إذا انكسفت
الشمس نهارة ، ويراهما من هو في قعر الآبار العميقة من حيث كان ضوء الشمس
لا يصل إلى ذلك الموضع فيؤثر في شعاع بصره على الوجه الذي يكون آلة ،
فينفصل شعاع العين ، ويتصل بضوء الشمس ، فيرى الكواكب .

وإنما يدرك الهباء إذا كان في البيت ، ويدركه إذا قوى بالشمس ؛ لأنه
الطاقة لا يقوى شعاع البصر فقط عليه ، فإذا اتصل به شعاع الشمس أصابه فوضح
الهباء ، فيراه لأجل ذلك .

فقد ثبت بهذه الجملة أن جميع ما سألوا عنه ليس فيه أنه أدرك الشيء على
خلاف ما هو به ، وإنما يدرك الشيء مع غيره ، أو يراه دون غيره أو يراه في حال
دون حال ، أو يتخيل إليه بغيره ، الأمر يرجع إلى الشعاع لا إلى المدرك . وما يتعلقون
به من أن النائم قد يتصور له الشيء كما يتصور للمنتبه ، ويكون ذلك منه ظناً ، وإن كان
يعتقد أنه يدرك ذلك ويتصرف فيه بحسب اعتقاده ، وتوصلهم بذلك إلى أن الإدراك
قد يخطئ ، فبعيد . وذلك لأن نفس النائم لا تسكن إلى ما يعتقد ، ولا ما يفعله
في حال نومه يطابق اعتقاده ، فخاله مفارق لحال المنتبه ، وليس في النائم من العقل
ما يفصل به بين ما يراه في الحقيقة وبين ما يتخيل إليه ، فذلك يتفارق حال الجميع
عنده ، وليس هذه حال المنتبه العاقل ، لأنه يفصل عند رجوعه إلى نفسه / بين
ما يراه وتسكن نفسه إليه وبين غيره . وربما تصور الشيء للمنتبه ويسمو فيظن
أن ما تصوره حاصل بين يديه لذهابه عن تمييز ما تسكن نفسه إليه مما لا تسكن
النفس إليه . فإذا صح ذلك على المنتبه ، والحال ما قلناه ، فبأن يصح ذلك على
٢٠ النائم أولى .

وقد استقصى الكلام في هذا الباب شيخنا أبو هاشم رحمه الله في بعض
(الإيهام) وغيره ، وذكره شيخنا أبو عبد الله رحمه الله في مواضع ، وقد ذكرنا
جمالاً مما ذكره تنبه على طريقة القول فيه .

وإنما أوردنا هذا الكلام لئلا يلتزم ملتزم القول بأننا نرى الله جل وعز
الآن . وإن لم نعلمه ، لأن بناء كثير من أدلتنا على هذا الفصل . وقد بين
في الكلام على السوفسطائية أنه لو لم يوثق بما نعلمه من المدركات لم يصح أن يوثق
بشيء من العلوم . وبين أن جميع ما يقال في المدركات مما يتوصل به إلى جواز
الخطأ فيها يمكن مثله في سائر العلوم الضرورية . وبين أن العلم بالمدركات أجلى
من العلم بما عداها ، فلو لم يثبت ويصح كان بأن لا يثبت ما عداه أولى . وبين
أن السوفسطائية تعلم من المدركات مثل ما نعلم ، وإنما تخالف في هل العلم علم ،
أو هو بمنزلة الظن ، ويلتبس عليها حال العالم بحال الظان ، وهذا مما طريقه
الاستدلال . وبين أن جميع ما يتعلقون / به لا يخرجهم من أن يكونوا عالمين / ٤٤ ا-٤٤ب
وفاصلين بين حالهم مع المدركات وبين الظن والحسبان ، فلا وجه للإكثار
في ذلك .

أبو علي رحمه الله في الحركات إنها مرئية ، وإن لم تثبت لها إلا على الصفات التي تثبت لها عليها وتمنع من كونها مرئية . وهذا كالاختلاف في أن المعلوم يصح أن يعلم أم لا ، لأن المختلفين في ذلك يتفقون في صفته وإن منع أحدهم من كونه معلوما دون غيره . فقد صح أن وصفنا للمرئي بأنه مرئي لا يفيد إلا ما قلناه .

فأما الرأي فإنا يوصف لحصول الخال الخصوصة التي يقتضيها كونه حيا . والفصل بين كونه مدركا لسائر المدركات ، يعرفه العاقل من نفسه كما يعرف الفصل بين كونه مدركا وبين كونه عالما ، وما حل هذا الحل . فالتنبية عليه يغني عن تحديده بعبارات لأنه يقع به من الكشف والإلهام أكثر مما يقع بالعبارات .

والكلام في أن وصف المدرك بأنه مدرك ، والرأي بأنه راء ، لا يفيد وجود معان / كالكلام في أن وصفه بأنه عالم لا يفيد العلم ، وقد بينا القول فيه من قبل ، / ٤٥ - ٥٠ ب ودلنا على أن المدرك لا يكون مدركا بإدراك ، وبيننا أن وصف المدرك منا بأنه شام ذائق لا يفيد الإدراك ، وإنا يفيد الطريق الذي يتوصل به إلى إدراك الأرايح والطعوم ، وبيننا أن من امتنع ذلك عليه لا يجب أن لا يوصف بأنه راء ومدرك ، وبيننا أن الشم والذوق كالنظر الذي يحصل عنده الرؤية وإن لم يكن منها بسبيل . وكذلك القول في اللمس والبطش في أنه طريق لإدراك الحرارة والبرودة والجسم فيمن يحتاج في الإدراك إلى آلة . فلذلك حكمنا بأنه تعالى يدرك هذه المدركات كلها مع استحالة هذه الطرق عليه لمفارقة لنا فيما له احتجنا إلى هذه الطرق والآلات في الإدراك .

فصل

في حقيقة وصف الرأي والمدرك بأنه راء ومدرك ، وحقيقة وصفنا للمرئي بأنه يرى

اعلم أن المرئي إنما يوصف بذلك لأن رأيا راء ، كما أن المعلوم يوصف بذلك لأن عالما علمه ، المشتوم والمذكور والخبر عنه يوصف بذلك لأن الشاتم والذاكر والخبر عنه شتمه وذكره وأخبر عنه ، وهذه الصفات تجري على نمط واحد . وإنا نصف الشيء بأنه يرى ونعني به أنه على الصفة التي لكونه عليها يصح أن يرى على سبيل المجاز . لأن الأصل فيه ما ذكرناه . ولذلك يصح أن يوصف الشيء الواحد في الحقيقة بأنه مرئي لزيد غير مرئي لعمرو ، وإذا راء زيد ولم يره عمرو ، كما يصح أن يوصف بأنه معلوم لزيد مجهول لعمرو ، مدموم لزيد ممدوح لعمرو .

وإنما يصح أن تختلف هذه الصفات على هذا الحد على الموصوف الواحد إذا كان المستفاد بها أمرا يرجع إلى غيره لا إليه . فأما ما يرجع إلى الموصوف ، فوصفه بالصفة وضدها لا يصح ، ولذلك لا يصح أن تصف الإنسان بأنه عالم جاهل بالشيء الواحد على وجه واحد في وقت واحد ، ويصح وصف الشيء / ٤٤ ب - ٤٥ أ الواحد بأنه معلوم مجهول لا يتبين في وقت واحد . ولذلك يصح أن يشترك الاثنان في أن الموصوف على صفة من الصفات ، ويعتقد فيه أحدهما أنه يرى لكونه على تلك الصفة ، والآخر أنه لا يرى لكونه على تلك الصفة ، فلو لا أن وصفه بأنه يرى يرجع إلى غيره لم يصح ذلك فيه . ولذلك قال شيخنا

فصل

في أن الرائي لما يرى ما يراه لكونه على صفة ، وما يتصل بذلك

اعلم أن الرائي لا يرى الشيء إلا لاختصاصه بصفة من الصفات متى كان عليها رآه ، وإذا لم يكن عليها لم يره . ولذلك لا يرى المعدوم في حال عدمه ويرى الموجود . ولذلك لا يرى إلا بعض الأجناس دون بعض ، ولا يدرك بسائر الحواس إلا أشياء مخصوصة دون غيرها . ولذلك قلنا أن الإدراك في الاختصاص يخالف العلم الذي من حقه أن يتعلق بسائر الأشياء على سائر الوجوه التي يحصل عليها ، وأجريناه مجرى القدرة والآلة في أنه يختص بأن يتعلق ببعض الأشياء دون بعض كمتعلقهما . يبين ذلك أن من حق المدرك للشيء أن يعلمه على الوجه الذي أدركه ، وعلى ما يتعلق بذلك الوجه ، فلو لم يتعلق بالشيء ، على وجه مخصوص لم يجب أن يحصل له العلم بالمدرك على وجه مخصوص ، ولا كان بأن يعلمه على وجه أولى من أن يعلمه على وجه آخر ، ولا كان الإدراك يختص بأن يصير طريقا للعلم بالمدركات على وجه دون وجه ، وكان لا يختص كل واحد من هذه الحواس بإدراك شيء دون شيء ، فصح بجميع ذلك ما بيناه .

ولا يصح أن يقال إن الرائي يرى الشيء من حيث كان ذاتا ، لأنه كان يجب أن يرى جميع النوات ، وكان يجب أن لا يحصل له إلا العلم بأن المدرك ذات ، وكان لا فصل بالإدراك بين الشيء وغيره ، ولا يشتبه عليه المدرك بظهوره .

فصل

في بيان الصفة التي يكون المرتق عليها يرى

اعلم أن الجواهر والألوان مرتبان ، وقد دللنا على ذلك عند الكلام في تماثل الجواهر ، وبيننا أن طريق إثبات الشيء مدركا قد حصل فيهما جميعا ، فلو لم تقل بصحة إدراكهما لأدى إلى أن / لانعلم شيئا من المدركات البتة . وبيننا أن الرائي / ٤٦-٤٦ ب
يفصل بين الصغير والكبير والطويل والقصير على طريقة واحدة ، ويفصل بين الألوان المختلفة على طريقة واحدة عند ارتفاع الموانع ، فيجب القضاء بإدراكهما . فإذا صح أن نراها ، فلنا أن ننظر الوجه الذي لكونهما عليه تصح رؤيتهما ، وقد علمنا أن الفصل بالرؤية بين الألوان المختلفة وبين أحوال الأجسام في العظم والصغر ، فيجب أن تكون الرؤية متعلقة بهما على ما يختصان به في جنسهما . ١٠
فلو كنا ندركهما لوجودهما لم نفصل بين المختلف من الألوان ، ولاصح التوصل بالإدراك إلى تماثل المتماثل ، واختلاف المختلف منها ، وفي ذلك دلالة على أن ندركها لما هي عليه في نفسها . ولذلك يحصل لنا عند الإدراك العلم بما عليه الجوهر من التحيز ، والألوان من الهيئة المخصوصة ، ويكون العلم بذلك أجلى من العلم بسائر أحواله . ١٥

وإنما نعلم وجود الجواهر والألوان عند العلم بما هما عليه من الصفة التي يتناولها الإدراك ، لأن الإدراك يتعلق بهما لوجودهما ، لأنه لو تعلق بهما لاختصاصهما بالوجود لوجب أن نرى كل ما شاركهما في الوجود . ألا ترى أننا لما رأينا الجوهر من حيث كان جوهرًا ، والسواد من حيث كان سوادًا ، رأينا كل ما شاركهما في هذه الصفة؟ لأن من حق الإدراك أن يشيع في كل ما يختص بالصفة التي يتناولها الإدراك،

فكان يجب لو رأينا الجوهر من حيث كان موجودا أن نرى كل موجود ، فكان
٤٦ب-٤٧ / يجب أن ندرك الأشياء / كلها بالحاسة الواحدة لا شترأ كلها أجمع في الوجود .

وقد بينا من قبل أن القول بأنها تدرك ، من حيث كانت موجودة فقط ،
لا يصح ، لأن ما أوجب إدراكها من حيث كانت موجودة يوجب إدراكها من
حيث كانت متحيزة ؛ لأنه ليس للوجود في هذا الباب من الاختصاص ما ليس
للتحيز ، وللتحيز من الاختصاص ما ليس للوجود . وبيننا أن القول بأنها تدرك من
حيث كانت متحيزة يسلم ويصح . والقول بأنها تدرك من حيث كانت موجودة لا يصح .

فإن قيل : إذا كنتم تدركون الجوهر لما يختص به في نفسه فيجب أن لا يصح
منكم أن تتروا ما خالفه ، لأن كل حكم يجب للشيء لما هو عليه في ذاته فيجب
أن يختص به ذلك الجنس دون ما خالفه ، كقولكم في كون الجوهر
١٠ متحيزا ، واختصاص السواد عند وجوده بما هو عليه من الهيئة ، وهذا يوجب أن
تستحيل منكم رؤية الأشياء المختلفة ، وفساد ذلك يقتضي لفساد ما ذكرتم .
قيل له : إن ما يختص به الجوهر لما هو عليه في نفسه لا يصح أن يشركه فيه
ما يخالفه ، وكذلك القول في سائر الأجناس ، وليس شمول الإدراك لها من هذا
بسبيل ، لأن ذلك حكم يرجع إلى كون المدرك مدركا لها لا إليها ، وإن كان
١٥ لا يدركها إلا لما يختص به ، فصار إدراك الأشياء بمنزلة حلول الأشياء في
الجوهر في أنه وإن صح لما يختص به ، فلا يمتنع حلول المختلف والمتماثل منه ، وجرى
مجرى مضادة الشيء لضده أن لا يمتنع اشتراك الأشياء المختلفة فيه ، وإن صح
ذلك فيه لما هو عليه في ذاته ، فقد صح أن الأحكام قد ترجع إلى ما عليه الشيء
في نفسه ، ويصح أن تشترك فيها الأجناس المختلفة ، فلا يمتنع مثله في
٢٠ ٤٧ ا-٤٧ب / الإدراك والرؤية .

وقد ذهب بعض من لاعلم له بهذا الشأن من المتأخرين إلى أن كل موجود
يصح أن نراه ، وأن صحة الرؤية موقوفة على وجود المرئي فقط ، وزعم أن
سائر ما لا نراه من الموجودات الآن إنما لا نراه لأن الله تعالى لم يخلق في عيننا
رؤيته ، أو خلق في عيننا آفة مانعة من رؤيته ، ولتغير حالها لصح أن نرى جميعه
وهو موصوف بالتقدرة على أن يرى جميعه . وزعم أن المرئي لورئي لمعنى فيه
٥ لاستحالة رؤية الأعراض ، ولورئي لنفسه لوجب أن تتجانس الأشياء بوقوع
الرؤية عليها ، ولوجب أن تقضى على الجنس الواحد أنه لا يصح أن يرى سواه ،
فثبت أنه إنما يرى لوجوده ، ولأنه نفس وعين ، فتجب صحة الرؤية في كل موجود
ومما يصح التعلق به في نصرة قوله إن الجوهر واللون يستحيل أن نراهما
١٠ إذا عدما ويصح أن نراهما عند الوجود ، وإن كانا في حال عدمهما على ما يختصان
به لنفسهما . فثبت أن الذي صحح رؤيتهما هو الوجود دون ما هما عليه في النفس ،
فيجب صحة رؤية كل موجود .

واعلم أن الذي قدمنا ذكره من أن ما يصح أن يراه الرائي يجب أن يراه
يطلق هذا القول ، وما قدمناه من أن الرائي لا يصح كونه رائيا لمعنى يطله أيضا ،
١٥ وما قدمناه الآن من أن الرائي يرى الجوهر واللون لما يختصان به لا لوجودهما
يطله أيضا .

وبعد : فإننا إذا علمنا أننا نرى السواد في المحل دون الطعم ، ولا مانع يمنع من
رؤية الطعم ، لكون محلها واحدا ، أو لوجودهما على أمر واحد ، فيجب أن
تقضى / بأننا إنما لا نرى الطعم لأنه في ذاته لا يصح أن يرى ، لأنه لا يمكن أن
٤٧ب-٤٨ ا يقال لا نراه لما منع ، لعلمنا بارتفاع كل مانع معقول . يبين ذلك أننا إذا علمنا صحة
٢٠ فعل منا مع التخلية ، وتعذر غيره علينا مع التخلية ، علمنا أنه ليس بمقدور لنا في

الحقيقة . ولو لم تحصل هذه الأمانة موجبة للفرقة بين ما تقدر عليه وبين غيره ، لأدى إلى أن يلتبس علينا ما تقدر عليه بغيره ، وفي هذا من الجهالات مالا خفاء به ، فيجب مثله في المراتب .

وبعد : فلو كان الذي لأجله نرى الجواهر واللون دون غيرها مذكراً من أنه قد أجرى العادة بأن يفعل فينا رؤيتهما دون رؤية غيرها ، لم نأمن أن يكون قد أجرى عادة غيرنا الآن ، أوفى بعض الأزمنة ، بالصد من ذلك ، فيروا الطعوم والأرايح والاعتقادات والضائر ، ولا يروا الجواهر واللون . ولا فرق بين من أجاز ذلك مع أن الأمر جاز فيه على طريقة واحدة ، وبين من أجاز بالعادة أن يرى غيرنا لا بحاسة ، وأن يدرك جميع المدركات بمحل الحياة فقط ، بل يجب تجويز كونه حياً وإن لم يألَم بتقطع أوصاله ، وأن لا تبطل حياته بنقص بنيته ، وما أدى إلى ذلك ، وإلى غيره من الجهالات ، وجب القضاء بفساده .

على أنه لا فصل بين من علق صحة الرؤية بالوجود وبين من علق سائر الأحكام به وإن استحال حصوله إلا في جنس دون جنس ، فيقول في جميع الأعراض إنها تضاد السواد كمضادة البياض للحمرة ، ويصح ذلك فيها وإن كانت / الآن لا تضاده ؛ ويقول في جميع الأعراض إنها يصح أن توجد كون العالم علماً وإن اختص العلم بذلك الآن ؛ ويقول في جميع الأعراض إنها تصح أن تتحرك وإن اختص الجوهر بذلك الآن ؛ ويقول في جميع الجواهر إنها يصح أن تدرك وتعلم وإن كانت مواتاً أو جهاداً ، وإن اختص بذلك الحى الآن ؛ ويقول في غير القادر إن الفعل يصح منه وإن اختص القادر بذلك الآن ؛ ويقول في المكتسب منا إن الإحداث يصح منه على خلاف قولهم وإن اختص الآن بالاكْتساب فقط ؛ ويقول بصحة قدرة الواحد منا على الجسم وإن كان الآن لا يوصف بالقدرة عليه .

وكل قول يؤدي إلى هذه الجهالات وما شاكلها يجب القضاء بفساده . على أنه يجب أن نقول إن الموجود إنما يوصف بأنه يصح أن يرى لأنه يصح أن يعلم ، فتصح رؤية المعلوم كما تجوز رؤية الموجود ، ولا طريق يخرج به المعلوم من أن يصح أن يرى إلا وهو قائم في الموجودات التي لا نراها ، لأنه لا اعتبار بقوله إن المعلوم ليس بشيء ولا عين ولا نفس ، لأن ذلك عبارات لا يؤيد إطلاقها والامتناع منها في أن المعلوم كالموجود في أنه يصح أن يعلم على ما هو به ، لا سيما ومن قوله إن الإدراك لما تعلق بالشئ على ما هو به ، جاز تعلقه بكل موجود ، فيجب صحة تعلقه بالمعلوم أيضاً .

وأما تعلقه بأنه لما كان عند الوجود يصح أن يرى الجوهر واللون فيجب أن يكون هو المصحح ، وأن يستمر ذلك في كل موجود ، فإنه ينتقض بما قدمناه ، لأنه يؤدي إلى القول بأن / كل حكم تجدد للموجود في حال وجوده أن يستمر / ٤٨ ب- ٤٩ أ في كل موجود حتى يقال في كل موجود إنه يصح أن يوجب كون العالم علماً كالعلم ، وأن يصح أن يبقى السواد كالبياض ، ويصح الفعل به كالقدرة ، ويصح أن يتحرك كالجسم ، وهذا تجاهل . على أن من قولنا إن الجوهر واللون عند تجدد وجودهما تجدد لهما حال يختصان به ، والرؤية تناولهما لا اختصاصهما بتلك الحال ، فيجب في كل ما حصل تلك الحال له أن تصح رؤيته .

وبعد : فإذا علم أن غير الجوهر قد شارك الجوهر في الوجود ، ولا نراه على طريقة واحدة على وجه من الوجوه وإن تعلقت به الأحوال والصفات ، وقد علمنا أن ما شارك الجوهر في التحيز يصح أن نراه على بعض الوجوه ، فيجب أن يكون المقتضى لصحة رؤيته ما يختص به في نفسه دون الوجود . وقد بينا من قبل أن القول بأننا نرى السواد لما يختص به لا يوجب أن لا يكون المرئي إلا

جنسا واحدا ، لأننا لم نقل إنه مرئي لنفسه ، كما لا يجب إذا علم أن السواد يمتنع وجوده مع البياض لما هو عليه في نفسه ، لا بوجوده أن لا يشاركه في ذلك ما هو مخالف له ، بل قد علم أن الحمرة والصفرة يشاركانه في ذلك مع مخالفتها له ، وأن الحركة والسكون لا يشاركانه في ذلك وإن شاركاه في الوجود .

٤٩ - ٤٩ ب /

وبعد : فقد علم أن القادر منا عند زوال / المنع يصح منه الفعل ، ولولا ذلك لما صح الفعل منه وإن كان قادراً . ولا يجوز أن يقال إن الذي صح الفعل منه هو زوال المنع دون كونه قادراً ، لأن ذلك يوجب في كل فرد أن المنع عنه يكون ممن يصح الفعل منه . فلما بطل ذلك ، وعلم أن الذي يصح الفعل هو كونه قادراً ، وإن كان المنع متى عرض يتعذر الفعل ، ومتى زال صح الفعل ، فكذلك العدم يمنع من الإدراك ، ولوجود في الجوهر واللون يصح ذلك فيهما ، ولا يجب أن يكون كل موجود يصح ذلك عليه .

وبعد : فإن غرض هذا القائل بقوله إن كل موجود يصح أن يرى إثبات كون القديم تعالى مرئياً . ومتى عول في ذلك على الوجود وسائر ما قدمناه لزمه أن يكون الذي لأجله وجب ذلك فيه حدوثه ، لأن عند حدوث المرئي يصح أن يرى ، وقبل حدوثه يستحيل ذلك فيه . وهذا يبطل القول بأنه تعالى يرى ، أو يصح كونه محدثاً إن كان مرئياً . فقد صح بهذه الجملة أن الإدراك يتعلق بالشئ على ما يختص به من الصفات لما هو عليه في ذاته .

فصل

في الدلالة على أن القديم لا يصح أن يرى على وجه

اعلم أن ما يصح أن يرى لا يجوز أن يختص بصحة رؤيته بعض الرائيين دون غيره ، كما أن ما يصح أن يعلم لا يجوز أن يختص بصحة العلم به / بعض الأحياء / ٤٩ ب - ١٥٠ دون بعض ، بل يجب متى حصل الحى بالصفة التي يصح معها أن يعلم أن يصح أن يعلم كل ما يعلمه غيره ، فكذلك متى حصل الحى بالصفة التي معها يصح أن يرى المرئي فيجب أن يصح أن يرى كل ما يراه غيره . ولا يجوز أن يقع في المرئيات اختصاص ، كما لا يصح ذلك في المعلومات ، وإنما وجب ذلك لأن المرئي لا يحصل بالرأى على بعض الصفات ، بل يراه على ما هو به ، كما أن المعلوم لا يصير بالعالم به على حالة مخصوصة ، وإنما يعلمه على ما هو به .

فإذا صح ذلك فيجب كما لا يقع فيما يصح أن يعلم اختصاص ، فكذلك فيما يصح أن يرى ، فلا يجوز إذن أن يرى القديم شيئاً يستحيل أن نراه نحن ، كما لا يصح أن يعلم ما يستحيل أن نعلمه . وإنما يحيل كون الواحد منا عالماً بجميع ما يعلمه لأن ذلك يوجب وجود علوم لا نهاية لها ، وإلا فكل معلوم يشار إليه يصح أن يعلمه ، وذلك لا يتأتى في المرئيات لأنها محصورة ، فلو رأيناها بروية لوجب أن يصح أن نراها كلها لكونها متناهية ، فكيف وقد دللنا على أن الرائي منا لا يرى ما يراه لمعنى .

وليس لأحد أن يقول : أليس أحدنا لا يرى ما غاب عنه ، وما بينه وبينه حجاب ، وإن صح من القديم تعالى أن يرى جميع المرئيات فقد صح الاختصاص

فيها كما ترون ، وذلك لأن الذي اعتمدنا عليه أن الرائي منا متى صار بالصفة التي لكونه عليها يرى المرئي فيجب أن يصح أن يراه ، وأن لا يختص بعض ٥٠-١٥٠ ب/ الرائي بصحة رؤية الشيء دون بعض ، والحال هذه / . فأما إذا حصل في بعضهم ما يمنع من الرؤية لم يمنع أن لا يصح أن لا يرى ما يراه غيره ، كما لا يمنع في بعض الأحياء أن يستحيل أن يعلم ما يصح أن يعلمه غيره إذا كان في محل علمه ٥ فساد يستحيل معه وجود العلم فيه .

فإن قيل : أليس ما يختص بعض القادرين بالقدره عليه لا يصح أن يقدر عليه غيره فهلا جوزتم مثله في المرئي ؟ قيل له : إنا قد نبهنا فيما اعتمدنا عليه على ما يوجب إسقاط هذا السؤال ، لأن القادر من حيث كان قادراً على الشيء يصح أن يؤثر فيه ، ويصح وجوده به ، فإذا استحال حدوثه ووجوده إلا من جهة ١٠ واحد من القادرين عليه استحال أن يقدر عليه غيره ^(١) . وليس كذلك المرئي لأنه لا يؤثر كون الرائي رائيًا له فيه ، بل يراه على ما هو به كما يعلم الشيء على ما هو به ويخبر عن الشيء على ما هو به إذا كان صادقاً . فقد ثبت أن ما سأل عنه لا يقدح فيما قلناه ^(٢) .

فإن قال : أليس العالم بالكتابة تصح منه لكونه عالمًا بها ، كما يصح منه ١٥ المقذور لكونه قادراً عليه ، فيجب أن تجوزوا أن يقع في المعلومات اختصاص كما

(١) في نسخة دار الكتب وردت بهذه العبارة عبارة زائدة ليس لها مقابل في نسخة المكتبة التوكلية اليمنية ، وقد أثبتنا النسخ على الهامش ، وهذه العبارة الزائدة هي قوله : « لا يحصل المقذور به من الحكم والاختصاص ما لا يحصل له بغيره » .

(٢) من هنا إلى قوله في ص ٩٣ : ولذلك لم يصح ذلك فيه تعالى لأنه عالم لنفسه ، مثبت ٢٠ في نسخة المكتبة التوكلية اليمنية وساقط في نسخة دار الكتب المصرية ، وسنشير إلى نهاية هذا السقط في موضعه بعد .

يقع في المقدورات ، وأن لا يتمتع مثله في المرئيات . قيل له : إن العالم بالكتابة إنما يتأتى منه إيجادها لا لكونه عالمًا لكن لكونه قادراً عليها ، فالتأثير يرجع إلى كونه قادراً ، وإن كان عند كونه عالمًا يصح أن يريه ، ولذلك قد يعلم ٥ الكتابة التي يقدر عليها غيره كعلمه بالكتابة التي يقدر هو عليها ، ومع ذلك فلا تصح منه كصحتها إذا كانت مقدورة / له فقد ثبت سقوط ما سأل عنه ، وإن / ٥٠-١٥١ ب/ كان لو صح لم يقدح في المرئي وإنما كان يقدح في المعلوم ، ويوجب إلحاقه بالمقدور إذا كان ذلك المعلوم مقدورًا له . ومما يبين صحة ما ذكرناه أن الاعتقاد والظن والإرادة والشهوة لما لم تؤثر فيما يتعلق به ولم يصبر بها على بعض الصفات ، لم يقع فيها اختصاص ، فما يصح أن يظنه بعض الأحياء يجوز أن يظنه غيره ، وكذلك القول في سائر ما ذكرناه . وقد علمنا أن هذه الأعراض إنما ١٠ فارقت القدر بالوجه الذي بيناه فقط ، فيجب أن يكون المرئي بهذه المنزلة ، فلا يقع فيه اختصاص ، فلو كان تعالى مرئيًا لنفسه وصح أن يرى نفسه لصح منا أن نراه على وجه من الوجوه ، وفي حال من الأحوال . فإذا استحال ذلك فينا لما يدل عليه من بعد ، فيجب أن يستحيل أن يرى نفسه .

فإن قيل : إن بين المرئي والمعلوم فرقين ، لأن الرائي منا إنما يرى المرئي بحاسة ، ولا يصح أن يرى إلا ما صح أن يقابلها ، أو يكون حالاً فيه ، أو يكون ١٥ موجوداً بحيث لو كان له محل لكان مقابلاً ، أو يكون في حكم المقابل ، فصح أن يرى القديم تعالى نفسه وإن استحال منا أن نراه ، لأن الشروط التي معها يصح أن نرى المرئي لا تتأتى فيه . وليس كذلك ما يصح أن نعلم ، لأن ماله ولا تجله يصح أن نعلم بعض المعلومات من الشروط يصح في غيره ، فلذلك / لم يقع في / ٥١-١٥١ ب/ المعلومات اختصاص ، وصح ذلك في المرئيات . قيل له : إن ما يمنع من كون

الواحد منا رايًا له على كل وجه يحيل كونه مرثيا في نفسه ، كما أن مامنع من صحة علمنا بالشئ يحيل كونه معلوما في نفسه ، فملا يصح معه الشروط التي معها يصح أن نراه فيجب أن يستحيل كونه مرثيا ، كما أن ما يستحيل أن نعلمه على كل وجه يمنع من كونه معلوما . ولوصح أن يقال في المرثي ما سأل عنه ، لم ينكر أن يقال إن في المعلومات ما يستحيل أن يعلمها لاستحالة وجود العلم به في قلوبنا ، وإن كان ٥ يحتمل سائر العلوم ، والعالم لنفسه يعلمها كلها . فلما لم يصح ذلك ؛ بل قيل إن ما أحال وجود العلم به في قلوبنا وإن كان مع سلامتها يحيل كونه معلوما ، فكذلك ما أحال كونه مرثيا لنا مع سلامة الحاسة وارتفاع العوارض يحيل كونه مرثيا في نفسه لكل أحد ، فلا يصح أن يقال إنه سبحانه يرى نفسه وإن استحال أن نراه . وعلى هذه الطريقة قلنا : إن ما أحال صحة حدوث الشئ من جهتنا على ١٠ كل وجه يحيل كوننا قادرين عليه ، وما أحال حدوثه بالسبب على كل وجه يمنع من كونه متولدا عنه ، إلى نظائر لذلك تكثر في الأصول .

فإن قيل : أليس لا يصح أن نعلم الآن ، من جهة الاضطرار ، العدل والتوحيد ، وإن صح منه تعالى أن يعلم العالم عليها ، ولذلك تقول إنه جل وعز عالم لنفسه ١٥ ب-٥٢ / والواحد / يعلمناه في الآخرة ، فقد ثبت صحة الاختصاص في هذا الباب . قيل له : إنما لم تنكر الاختصاص في الجهة التي يصح أن يعلم العالم عليها ، ولذلك تقول إنه جل وعز عالم لنفسه ، والواحد منا يعلم بعلم ، فلا ننكر أيضا أن نعلم الشئ في حال باضطرار ، وفي حال أخرى باستدلال . هذا لو صح ما ذكرته فكيف ! ولو شاء تعالى أن يضطرنا الآن إلى معرفة عدله وتوحيده كهو في الآخرة يصح ؛ ولو شاء أن يمكننا من الاستدلال والنظر المؤدى إلى معرفته في الآخرة كهو في الدنيا يصح . ١٠ وإنما لا يختار ذلك لأن الحكمة لا تقتضيه لا لأنه في نفسه لا يصح . وإنما نجعل أن

يعلم أحدنا الخفي ولما علم الجلي ، والفرع ولما علم الأصل ، لأنه ممن يعلم بعلوم ، ومن حقها أن يترتب بعضها على بعض ، لتعلق بعضها ببعض ، ولذلك لم يصح ذلك ^(١) فيه تعالى لأنه عالم لنفسه .

فإن قيل : إن الواحد منا يصح أن يرى القديم تعالى كما يرى نفسه ، لكنه يراه بحاسة سادسة سوى هذه الحواس المعقولة ، فليس في قولنا نقض لما ذكرتموه من الأصول ، لأننا قد أجزنا أن نراه على بعض الوجوه . قيل له : إنا نستدل على بطلان هذا القول من بعد ، وإنما قصدنا بالذي أوردناه الآن إبطال القول بأنه يرى نفسه مع استحالة كون الواحد منا رايًا له على كل وجه . فإذا دللنا على أنه لا يصح أن نراه على / وجه من الوجوه ، وفي حال من الأحوال ، فيجب القضاء ٥٢-١ ب-٥٢ باستحالة كونه رايًا لنفسه ، كما إذا ثبت أنه يستحيل أن نسمعه وندركه كإدراك الرائحة والطعم على كل وجه ، فيجب أن يستحيل أن يدرك نفسه على هذه الوجوه .

فإن قيل : ألسم تقولون في الألم الحادث في جسم الواحد منا إنه يدركه ، ويستحيل أن يدركه سائر المدركين مع وجوده وصحة إدراكه ، وذلك ينقض ما أصلمتموه ؟ قيل له . إن من حق الألم أن لا يدركه الحى منا إلا بمحل الحياة في محل الحياة ، فيصير محل الحياة آلة له في إدراكه على هذا الوجه ، ويستحيل ١٥ ذلك في غير من حدث في جسمه ، فلذلك لا يدركه غيره ، ولو حصل لغيره مثل تلك الآلة لأدركه كإدراكه ، ولذلك يدرك غيره أمثال ذلك إذا حدث في جسمه . وليس كذلك حال القديم سبحانه لو كان مرثيا ، لأنه كان يجب أن يصح أن نراه بالآلة الموضوعية للرؤية على وجه من الوجوه . فإذا استحال ذلك فيه علم أنه يستحيل أن يرى على ما رتبنا القول فيه . ٢٠

(١) إلى هنا ينهى السقط الواقع في نسخة دارالكتب المصرية ، والذي أشرنا إلى بدايته في ص ٩٠

فإن قيل : ألسن تجوزون في الفنا الذي تنتفي به الأجسام أن يكون مدركا
للقديم تعالى وإن استحال منكم إدراكه على كل وجه ، فهلا صح أن يرى نفسه
وإن استحال أن تروه على كل وجه . قيل له إنا قد نبهنا على سقوط ذلك بأن قلنا
إن الرائي متى حصل على الصفة التي معها يرى المرئي ، فيجب إذا استحال أن يرى ،
والحال هذه بعض الأشياء أن يقضى بكون ذلك غير مرئي ، وليس يصح ذلك
٥ / ٥٢ ب- ٥٣ / فيما سألت عنه لأن مع وجود الفنا يستحيل كون الواحد منا بالصفة / التي معها
يرى المرئي ، لأنه يعلم عند وجوده ويخرج من كونه حيا ، فلذلك صح أن يراه
القديم سبحانه وإن استحال ذلك فينا . ولو صح أن يرى نفسه جل وعز ، وهو
ممن يصح مع وجوده وكونه على الصفة التي يرى معها أن نكون نحن على الصفات
لكوننا عليها نرى المرئيات ، فكان يجب أن يصح أن نراه . فإذا استحال
١٠ ذلك علم أنه في نفسه لا يصح أن يرى . هذا لو ثبت أن الفنا مرئي للقديم
تعالى فكيف ولنا فيه نظر ؟

وقد اعتمد شيخنا أبو عبد الله رحمه الله في أنه غير مرئي على هذه الدلالة ،
وقال : لما استحال أن نراه على كل وجه ، استحال أن يكون مرئيا ، إذ لو كان
مرئيا لصح أن نراه على بعض الوجوه ، كما أن المعلوم يصح أن نعلمه على بعض
١٥ الوجوه . وهذا لا يسلم على النظر ، لأن المعلوم إنما وجب فيه ما قاله إذا كان العالم
على صفة يصح أن يعلمه معها ، ولذلك لا يجب في الجماد وفي الأعراض ذلك .
فكذلك إنما يجب فيما يرى أن يصح أن يراه كل أحد متى حصلوا بالصفة التي
معهما تصح منهم الرؤية . فأما إذا استحال ذلك فيهم فإذ كروه من القضية
غير صحيح .

٢٠

فقد ثبت بهذه الجملة أنه جل وعز لا يصح أن يرى نفسه ، وأنه لو صح ذلك

فيه لصح أن نراه على بعض الوجوه . فإذا استحال ذلك بما نذكره من بعد
ثبت أنه مما يستحيل أن يرى ، كما أنه يستحيل أن يسمع / . ٥٣ / ١ - ٥٣ ب

دليل آخر : وقد استدلل شيخنا أبو علي وأبو هاشم رحمهما الله على أنه تعالى
لا يصح أن يرى ، بأنه قد صح أن الواحد منا لا يراه الآن مع كونه على الصفة
التي لو رأيناه لم نره إلا لكونه عليها ، وكوننا على الصفة التي لاختصاصنا بها
نرى ما نراه ، ومع ارتفاع الموانع المقولة ، فعلمنا أن الوجه الذي لأجله لا نراه هو
لأنه في ذاته لا يرى ، لا الأمر يرجع إلينا ، أو إلى الموانع ، أو إليه مما يجوز
خروجه عنه . يبين ذلك أن الواحد منا إذا رأى في المحل السواد ولم ير الحلاوة ،
فيجب أن يقضى أنها غير مرئية ، لأنها لو كانت مرئية لم تر إلماهي عليه ،
١٠ إذ لا مانع يمنع من رؤيتها . فإذا رأينا في المحل السواد دونها علم أن ماله لم نرها
أنها في ذاتها غير مرئية ، فقضينا بأنه لا يجوز أن يراها أحد من الرائيين . فكذلك
إذا لم نر القديم تعالى ، والحال ما وصفناه ، علم أننا لم نره لأنه في ذاته غير مرئي ،
فيجب أن لا يصح أن يراه أحد من الرائيين على وجه من الوجوه .

١٠

١٥

فإن قيل : فهل ما ذكرتموه إلا دعوى فيها تخالفون ؟ فما دليلكم على صحتها ؟
وهلا جوزتم أن يرى نفسه وإن استحال منكم أن تروه والحال ما وصفتم ؟ قيل له :
إذا سلم أنا لا نراه والحال هذه ، فإن العلة في ذلك هو كونه غير مرئي ، فيجب
القول باستحالة كونه رائيا لنفسه ، كما أنا إذا لم نسمعه والحال هذه ، وجب القضاء
بأنه لا يسمع / نفسه ، وكما إذا لم نرا المعلوم لعدمه ، وجب القضاء بأنه تعالى لا يجوز / ٣ - ٥٤ ب- ١
أن نراه .

٢٠

فإن قيل : أليس قد يتعذر عليكم فعل الأجسام وغيرها من مقدورات الله تعالى
ولم يجب من حيث تعذر ذلك عليكم تعذرها عليه جل وعز ، فهلا صح أن يرى

نفسه وإن لم يصح أن تروه ؟ قيل له : إن ماله يتعذر علينا فعل الجسم هو أمر يرجع إلينا من حيث كنا قادرين بقدر لا يصح فعل الجسم بها ، فصح كون القديم تعالى قادرا عليها إذا خالف حاله حالنا في كونه قادرا لنفسه . وقد ثبت أن ماله ولأجله لا نراه هو لأنه في ذاته لا يرى لأمر يرجع إليه ، فيجب أن لا يصح أن يرى نفسه ، وإنما كان يلزم ما سألت عنه لو كان ماله يتعذر علينا فعل الجسم هو لأمر يرجع إليه ، فكان يجب اشتراك جميع القادرين فيه ، كما نقوله فيما لا تقدر عليه لأمر يرجع إليه كقلب الأجناس ، وإيجاد ما يقضى وقته مما لا يبقى ، وغير ذلك ، أنه لما استحال أن يقدر عليه قادر استحال من سائر القادرين أن يقدروا عليه .

فإن قيل : أليس يصح في الحى منا أن يشتهى المدركات لأمر يرجع إلى كونها مدركة ، ولم يجب أن يصح أن يشتهىها كل حى ، فهلا جوزتم أن لا نرى الشئ ؟ ١٠
لأمر يرجع إليه ، وإن صح من الله سبحانه أن يراه ؟ قيل له : إن ماله يصح تعلق الشهوة بالشئ هو كونه مدركا كما ذكرته ، لكن الشهوة يجب أن / يراعى حالها ، وقد علمنا أنها لا تجوز إلا على حى بحياة لأمر يرجع إليه ، فذلك استحال كونه تعالى مشتتيا فهو من حيث يتعلق بالمدرک لا يختص ، ومن حيث يوجب كون الحى مشتتيا يختص لأمر يرجع إلى ذلك الحى دونها ودون المدرک . وقد بينا أن ١٥
العلة فيما لا نراه إذا كانت ما ذكرناه من كونه غير مرئى ، فيجب القول باستحالة كون أحد من الرائيين رائيا له كما أن العلة فيما يستحيل وجوده على كل وجه إذا كان لأنه في نفسه ليس بمقدور استحال أن يقدر عليه قادر .

فإن قيل : إنما يتم لكم ما اعتمدتم عليه متى بينتم أن الواحد منا لم ير القديم والحال هذه ، ولا يصح أن يراه . فأما ونحن نقول إنه يصح أن نراه فقد سقط ٢٠
ما بينتم الكلام عليه . قيل له : إنا قد دللنا من قبل على أن ما يصح أن نراه

يجب أن نراه بأن قلنا : لو لم يكن الأمر كذلك كنا لانؤمن من كون جسم عظيم بحضرتنا وإن لم نره ، وكنا لاثق بالمدركات ، وأنها على ما أدركناها عليه ، واستقضيها القول فيه .

ومما يبين ذلك أن من حق الحياة أن تقتضى حكما يرجع إليها ، وذلك واجب في جميع الأعراض المتعلقة بالحى ، فلو لم تقل إن صحة الإدراك ترجع إليها لأدى إلى نقض ما ذكرناه ، ولجرى مجرى وجود قدرة لا يصح الفعل بها على وجه . فإذا صح ذلك فيجب أن يكون الحى منا لكونه حيا يصح أن يدرك المدركات وإن احتاج إلى الآلات على ما قدمناه من قبل ، فجرى كونه مدركا عند وجود آله وكونه حيا مجرى / صحة الفعل عند كونه قادرا ووجود آله . فكما يجب / ٥٤ ب- ٥٥ أ
فيما يتعذر عليه إيجاده على كل وجه من غير مانع معقول أن يحكم بأنه إنما تعذر عليه لأمر يرجع إليه دونه ، فكذلك يجب القضاء فيما لا نراه مع وجود آله وارتفاع الموانع وكونه على الصفة التى لورأى الرأى عليها ، فإننا إنما لم نره لثى . يرجع إليه يقتضى استحالة رؤيتنا في كل حال .

وقد علم أن الأمر الذى يرجع إلى ما لا يراه على ضربين : أحدهما يجوز خروجه عنه إلى أن يصير بحيث نراه ، وذلك كطافته وعدمه إلى ما شاكلة ، ١٥
والثانى لا يجوز خروجه عنه ، فما لا يجوز خروجه عنه فيجب أن تقتضى بأنه يوجب أنه في ذاته لا يرى وأن جميع الرائيين لا يرونه . وقد دللنا من قبل على إبطال القول بأن الرأى منا يرى بمعنى يحل فيه ، وأنه يجوز أن لا يوجد ذلك المعنى ، فلا يرى ما يصح أن يراه . وبيننا أن مانجده عليه من أحوال الرأى منا ، وخروجه من أن يرى بعض الأشياء أو بعض المرئيات على بعض الوجوه ، واجب فيه ، ٢٠
وأنه ليس طريقه العادة .

وإعلم أن هذه الدلالة مبنية على أربعة أشياء، يجب تصحيحها : منها الكلام
فإن الواحد منا غير راء القديم تعالى ، لأن في الناس من يرتكب القول بأنه
يرى الآن ، ويصح ذلك فيه . ومنها أنا لم نره ونحن على الصفة التي لو رأينا لم
نره إلا لكوننا عليها ، لأن لقائل أن يقول : إنما لم نره لعدم الحاسة التي تختص
بأن نرى بها على ما يذهب إليه ضرار وغيره . ولقائل / أن يقول إنما لم نره لأمر
يرجع إلى حاستنا هذه لأنها تضعف عن إدراكه ، أو لقلّة شعاعها لا تدركه ،
ولو قويت وكثر شعاعها لأدركناه ، أو لأن من حق ما يرى بها أن يتصل شعاعها
به أو بمكانه ، ومتى لم يصح ذلك فيه سبحانه لم نره بها لأمر يرجع إليها لا إليه .
ومنها الكلام في أنه لا يجوز أن لا نراه الآن لما منع مجهول ولا لما منع معقول ،
ويدخل فيه الكلام في ذكر الموانع وما يتصل بها . ومنها الكلام في أنه لا يجوز
أن لا نراه لأمر يرجع إليه ، أو إلى مشيئته واختياره . ومتى بينا هذه الجملة فقد
استقامت الدلالة ، ونحن نفصل الكلام في ذلك ، فإنه أقوى ما يعتمد في أنه
تعالى لا يرى ولا يدرك بسائر الحواس .

فصل

في إبطال القول بأننا نرى القديم سبحانه الآن

الذي يدل على أننا غير راثنين له الآن أننا لو رأينا لوجب أن نعلمه ، لأن من
حق ما نراه ، إذا ارتفع اللبس ، أن نعلمه على ما هو به ، ولذلك نعلم جميع المرئيات
على اختلافها إذا رأيناها كالألوان والجواهر ، وكذلك سائر المدركات . وإنما
لا يعلم الواحد منا ما يراه لشبهة تعرض . وقد علمنا أن الشبهة المعقولة التي لها لا تعلم
ما نراه لا تصح فيه تعالى ، لأن ذلك إنما يصح فيما يلتبس بغيره لتعلقه به بالحلول ،
أو المجاورة ، أو / لكونه نظيرا لغيره ، أو لتخيل بعض ذلك فيه . وقد علم استحالة / ٥٥ ب- ٥٦
ذلك أجمع على الله سبحانه ، فلو كان مرئيا لنا الآن لعلمناه لا محالة . فإذا بطل
ذلك لما نجاه من أنفسنا من فقد العلم الضروري به ، من حيث يصح منا الاستدلال
عليه ، ونفى العلم به بإدخال الشبهة ، ومن حيث علم بأن في المكلفين من يعتقد
نفيه ، وفيهم من يعتقد على ما ليس هو به ، فقد علم أنه ليس بمرئي لنا الآن .
وليس لأحد أن يقول : هلا جوزتم أن يكون في جملة المكلفين من يراه وإن
لم تروه أتم على ما يدعيه بعضهم ؟ قيل له : إنه تعالى لو رآه واحد من المكلفين
لرآه سائرهم . وصح ذلك من جميعهم ، فلا يصح أن يختص بعضهم بذلك دون
غيره ، ولا يصح أن يختص بذلك من ليس بمكلف دون المكلفين ، لأن ذلك
لا يصح في المرئيات على ما قدمنا القول فيه .

على أنه لا أحد يدعي أنه يرى الله سبحانه إلا من يعتقد جسماء مصورا بصورة
مخصوصة ، أو يعتقد فيه أنه يحل في الأجسام ، وذلك مما بينا فساد ، والكلام
في الرؤية من حقه أن يتأخر عنه .

فإن قيل : هلا قاتم إنه تعالى لا يخلق فينا العلم به ، وإن كنا نراه في الحقيقة لأنه لو خلق ذلك فينا لزال عنا التكليف ، لأن التكليف لا يصح إلا مع اكتساب المعرفة به ؟ قيل له : إن من حق ما نراه ، مع كمال العقل ، أن نعلمه لا محالة ، وقد العلم به يقتضى زوال / العقل ، لأنه لا يصح مع كمال عقله أن يرى السواد فلا يعلمه ، مع رؤيته للبياض وعلمه به . ويجب وإن قلنا إن العلم بالمدرَك من فعله جل وعز ، فلا يصح مع كمال العقل أن لا يفعله فينا ، ولو جوزنا ذلك لأدى إلى الجهالات ، وأن لا تثق بالمدرَكات ، وأنها هي على ما عليه من الأحوال ، وقد نقضنا القول في ذلك ، فثبت بطلان ما سأل عنه .

على أنه كان يجب أن يجوز فيمن ليس بمكلف أن يعلم ربه بأن يراه ، لأنه لا مانع يمنع من ذلك إن كان ماله امتنع أن يعلمه ما ذكرناه من كوننا مكلفين على أنه يجب على هذا القول إن لم يصح التكليف إلا بأن لا يعلم ما يراه أن لا يكلف جل وعز أحدا ، لأنه يؤدي إلى أن يكون التكليف موقوفا على ما إذا حصل اقتضى زوال العقل الذي من حقه أن يوجب قبض التكليف .

على أنه كان يجب أن نعرفه جل وعز فلا يمنع ذلك من صحة التكليف لو كان مرثيا ، لأنه كان يجب أن يكون في حكم المدرَكات . وإنما يصح لنا هذا القول من حيث ثبت أن التوصل إلى معرفته باكتساب يكون لطفنا في سائر ما كلفناه ، ولو كان مرثيا مدركا كان لا يصح ذلك .

على أنه لا فرق بين قول من قال : إنا نراه تعالى وإن لم نعلمه ، وبين من قال : إنا نسمعه وندركه بآلة الذوق والشم وإن كنا لا نعلمه . وفساد ذلك يقتضي بطلان هذا القول .

على أنه كان يجب أن يجوز أن نرى المعدومات / وإن لم نعلمها ، ونرى / ٥٦ ب- ٥٧ كل ما لا نراه من الطعوم والأرييح والاعتقاد والضائر وإن لم نعلمها ، وكنا لا نؤمن أن نرى كل ما ندركه بسائر الحواس ، بل ندرك جميع المدرَكات بمحل الحياة كما ندركه بالحواس وإن لم نعلمه . وقائل هذا القول قد طرّق على نفسه الجهالات التي لا قبل له بها مع القول بالتكليف وأصول الأدلة .

فقد ثبت بهذه الجملة أنا غير رائيين للقدم تعالى الآن .

ذلك من حيث علم أن القدر وإن اختلف فقدوراتها لا تختلف ، وأن مخالفة تلك القدر لها كمخالفة بعضها لبعض ؛ فإذا صح ذلك في القدر ، وجب القضاء بمثله في الحواس ، لأن اقتران صفات الحواس كاختلاف ذوات القدر ، فإذا وجب من حيث علم أن اختلاف ذوات القدر لا يؤثر في مقدوراتها ، إبطال القول بإثبات قدرة تتعلق بغير هذه الأجناس ، فيجب إذا لم يؤثر اقتران صفات حاسة العين فيما نرى بها أن لا يصح أن نرى بالحاسة السادسة ما يستحيل أن نرى بها / ٥٧ ب- ٥٨ أ

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إذا كان تعالى رائيًا لذاته ؛ ولم يصح مع مخالفة ذاته لذواتنا ولذوات الحواس أن يرى ما يستحيل أن نراه ، وكانت المخالفة في الذات أكد من اقتران الصفات ، فإذا لم تؤثر في هذا الباب فبأن لا يؤثر اقتران الصفات فيها أولى . ويلزم قائل هذا القول أن يجوز إدراك القديم تعالى من كل وجه يدرك عليه المدركات ، ويثبت مدركا على هذه الوجوه بالحاسة التي ذكرها ، وبحواس كثيرة يثبتها ، ويوجب تجويز رؤية المعدوم بتلك الحاسة ، ويوجب تجويز أن يرى بتلك الحاسة الشيء على ما ليس به ، ويوجب تجويز أن يرى بتلك الحاسة ما لا يصح أن يعلم على حد ما رأى ، ويوجب من الجهالات ما لا يكاد يحصى على منهاج ما يلزم الكلائية في إثباتها كلاما قديما مخالفا لهذا الكلام ، فيجب إبطال القول به .

فأما الكلام على من أثبت حاسة سادسة على خلاف هذه الطريقة ، ورغم أنه يدرك بها القديم تعالى على خلاف الوجه الذي يدرك بهذه الحواس المدركات ، فقد دل شيخنا أبو هاشم رحمه الله على إبطاله بأنه كان يجب أن يجد الواحد منا النقص بفقد هذه الحاسة كما يجد الضرير النقص بفقد حاسة العين ، وفي علمنا بأننا لا نجد في ذلك نقصا دلالة على بطلان ما يتعلقون به .

فصل

في إبطال القول بإثبات حاسة سادسة نرى بها القديم تعالى أو غيره وإن كان مما يستحيل أن نراه بهذه الحاسة

اعلم أن المخالف في ذلك لا يخلو من وجهين : إما أن يقول إن تلك الحاسة يرى بها هذه المرئيات على طريقة ما يرى بالعين ، ويختص مع ذلك بأن يرى بها القديم تعالى ، أو يقول إنها تختص بأن يدرك بها مدركات على خلاف طريقة الرؤية بالعين والإدراك بسائر الحواس ، وأنه يدرك بها القديم سبحانه ، أو الاعتقاد والإرادة .

فإن أراد الوجه الأول ، فالذي يدل على بطلانه أن هذه الحاسة التي يرى بها قد علمنا أنها تختلف في بنيتها وسعتها وضيقها ولونها وصقاتها إلى سائر الأوصاف التي تختص بها . وقد علمنا أنها / وإن اختلفت هذا الاختلاف فقد اشتركت في أنه لا يصح أن نرى ببعضها إلا ما يصح أن نرى بسائرها . وقد علم أن مخالفة تلك الحاسة لهذه الحاسة المعقولة ليس بأكثر من مخالفة بعضها لبعض ، لأنه لا يمكن أن يقال إنها مخالفة لهذه الحاسة في الذات لأن الجواهر متماثلة . وقد بينا أن اختلاف الصفات لا يؤثر في هذا الباب . فإذا كانت مع اختلافها قد اشتركت في أنه لا يصح أن نرى ببعضها غير ما نرى بسائرها ، فيجب أن لا يصح أن نرى بتلك الحاسة القديم تعالى ، كما يستحيل أن نراه بهذه الحواس المعقولة . ولو جوزنا خلاف ذلك لم نأمن كونه تعالى قادرا على إحداث قدرة لبعض الأجسام يفعل بها الأجسام والألوان ، وإن استحال ذلك بهذه القدرة . فلما بطل

٥٨-١٥٨ ب / وبين رحمه الله بأن النقص الذي يجده / الضرير لا يتعلق بعلمه بأن هناك حاسة يرى بها ، لأن الآكمة الذي لم يرقط ولم يعرف كيفية هذه الحاسة متى جوزها وجوز أن يرى بها ويعلم بها بعض المعلومات وجد نقص نفسه ، فكذلك كان يجب أن نجد نقص أنفسنا بفقدان الحاسة السادسة إذا جوزنا كونها في المقدور على ما يذهبون إليه .

وبين أن الانسان قد يجد نقص نفسه بعدم الآلات لحاجته إليها لو كانت موجودة ، لأنه لو كانت له آلات للكلام أو للبطلش لكان حاله فيما يصح أن يتوصل بها إليه من المنافع ودفع المضار على خلاف حاله الآن ، فلا بد من أن يجد نقص نفسه على ما ذكرناه ، فكذلك لو كان في المقدور حاسة أخرى يصح التوصل بها إلى إدراك بعض المدركات والعلم بكيفيتها لوجب أن يجد النقص بفقدانها ، ولا يجب أن يجد الواحد منا نقصا إذا لم يحصل مشهيا لأكثر مما يشبهه ، لأن النقص إنما يجده الواحد منا فيما يقتضى فقدده اختلال حاله فيما ينتفع به أو يدفع به الضرر عن نفسه . فأما فيما لا يشبهه أصلا فلا يجب ذلك فيه ؛ ولهذا لا يكون المؤمن في الجنة منقوص الحال لقصور شهوته عن شهوة الأنبياء ، وإن كان لو نقص مشتهاه عن قدر الحاجة لوجد النقص لا محالة . ولذلك لا يجد الواحد منا النقص لصغر جسمه عن جسم الفيل لما لم يكن له إلى كبر الجسم حاجة من اجتلاب نفع ودفع ضرر . وقد علمنا أنه لو كان في المقدور حاسة سادسة ندرك بها ما يستحيل / أن ندركه بهذه الحواس لكان بنا إلى وجوده أشد حاجة لنصل به إلى معرفة المدركات ، ولو كان كذلك لوجب أن يجد العاقل نقص نفسه على ما قلناه ، وفي فقد ذلك دلالة على فساد هذا القول .

وليس الرجوع بقولنا إنه كان يجب أن يجد نقص نفسه إلى العلم بفقد الحاسة

فقط ، وإنما يرجع به إلى ما يحصل عليه من اختلال الحال لفقد الأمر الذي لو حصل لتوصل به إلى منفعته ومضاره على حسب ما يفعله من حاله فقد إحدى هذه الحواس المعقولة . فليس لأحد أن يقول إنكم عولتم على النقص الذي إذا حصل لم يفعل منه إلا فقد الحاسة فقط . ومما يدل على بطلان هذا القول أن من كمال العقل العلم بالمدركات ، وقد دللنا على ذلك فيما تقدم وبيننا أن صحة الاستدلال تقتضي تقدم العلم بالمشاهدات وكثير من أحوالها ، وأن من لم يحصل عالما بذلك لا يمكنه الاستدلال على توحيد الله تعالى وعدله .

١٠ فإذا ثبت ذلك فلو كان في المقدور حاسة سادسة يصح أن يدرك بها ما لا يصح أن يدركه بهذه الحواس ؛ لوجب أن يخلقها الله سبحانه ليعلم بها تلك المدركات ، كما وجب مثله في هذه الحواس ؛ وكان يجب إذا لم يخلق في بعض العقلاء أن يخلق لغيره ليعرف بها المدركات ، ويعرف من فقدتها / تلك المدركات / ٥٩-١٥٩ ب بالأخبار ، كما يعرف الآكمة الألوان على الجملة بالأخبار .

١٥ وقد ثبت أن كل ما يصح التوصل إلى معرفته بالإدراك ، ويكون طريقا للعلم به ، لا يصح أن يعلم بالأدلة العقلية ، كما أن ما طريق معرفته الأدلة لا يصح أن يعرف بالإدراك . وكما أن ما طريق معرفته دلالة العقل عليه لم يصح أن يعرف إلا بهذا الطريق . وإنما يعرف بالخبر بعض ما يصح أن يعلم بالإدراك أو بالدليل العقلي بعد ما يتقدم العلم به وبكيفية الإدراك والدليل .

٢٠ فإذا صح ذلك ، فلو كان في المقدور حاسة سادسة يدرك بها بعض الأعراض المعقولة أو القديم تعالى لوجب أن لا يكون في العقل دلالة على فساد معرفة ذلك . وفي ثبوت الأدلة العقلية على ذلك وعلى أحواله دلالة على فساد هذا القول . ولذلك قلنا إن ما طريق إثباته الإدراك لا يصح إثباته على حال لنفسه لا يتناول

الإدراك ولا يقتضيه ؛ ولذلك نسبنا من أجاز كون المدركات على صفات أخر
لنفسها إلى الجهالات ، كما نسبنا من أثبت ما يعلم بالدليل العقلي على أحوال لا يصح
التطرق بالأدلة إليها إلى الجهالات ، فيجب القضاء بإبطال القول بالحاسة السادسة
لما يؤدي إليه من الجهالات .

٥٩ب - ١٦٠ / إثبات آلات الأفعال لا يدل عليه العقل وإنما يعلم بالاختبار ، كما أن
فمن أين للقاتل بالحاسة السادسة إنها في المقدور حتى حكم بذلك فيها ، وقطع بأن
القديم تعالى يدرك بها في الآخرة على ما هو عليه ؛ !

فإن قال : إني أثبت ذلك من حيث علمت أن له تعالى ماهية^(١) لا تدل
الدلالة العقلية عليها . واعلم أنه لا بد من صحة العلم بكونه عليها ، فيجب أن يكون
طريق العلم بها الإدراك بحاسة سادسة لعلمى بأنه لا يصح أن يدرك بهذه الحواس .
قل له : [أولاً] : إنا قد بينا إبطال القول بالماهية ، ودلنا على فساد فكيف يصح
بك أن تجعله أصلاً لهذا المذهب الفاسد ؟ وبعد : فلم صرت إلى القول بالحاسة السادسة
لهذه العلة دون أن تقول إنه جل وعز قادر على نصب دلالة لا يغفلها الآن ، يعلم
بها على ما هو عليه من الماهية ، لأن إثبات دليل مخالف لما يعقل ليس بأبعد
من إثبات حاسة مخالفة للحواس المعقولة .

فإن قال : إن الدلالة وإن لم توجب القطع على أن في المقدور حاسة سادسة
فيجب أن نجوز ذلك ونقف فيه ، ومتى جوزناه لم يصح القطع على أنه تعالى

(١) في أصل كل من نسخة المكتبة المتوكلية اليمنية ودار السكندرية المصرية : مائبة ،
ومى أميل في ماهية ، ثم قلبت الهزة هاء (تعريفات الجرجاني : مادة « الماهية ») .

لا يدرك . قيل له : إذا كنت شاكاً في ذلك لعدم الدليل فلم قلت بحاسة سادسة دون
أن تقول بسابعة وثامنة وتسعة وعاشرة إلى ما لا آخره ؟ وكيف يصح أن تقطع على أنه
يرى بحاسة سادسة ، وموقفك في إثباتها وموقف شك فيها ؟ وبعد : فلم صرت بأن
تثبت / حاسة سادسة يرى بها أو يدرك على جهة الشم والذوق والسمع بأولى / ١٦٠ - ٦٠ب
من أن تثبتها ليدرك بها على خلاف هذه الطرق ، لأن تخصيص بعض
ذلك دون بعض إنما يصح بالدليل . فأما مع الشك فيجب أن يكون جواز
الكل على سواء ، وهذا كما قلناه لمن أثبت مع الله قديماً .

٥٩ب - ١٦٠ / إثبات آلات الأفعال لا يدل عليه العقل وإنما يعلم بالاختبار ، كما أن
فمن أين للقاتل بالحاسة السادسة إنها في المقدور حتى حكم بذلك فيها ، وقطع بأن
القديم تعالى يدرك بها في الآخرة على ما هو عليه ؛ !

فإن قال : إني أثبت ذلك من حيث علمت أن له تعالى ماهية^(١) لا تدل
الدلالة العقلية عليها . واعلم أنه لا بد من صحة العلم بكونه عليها ، فيجب أن يكون
طريق العلم بها الإدراك بحاسة سادسة لعلمى بأنه لا يصح أن يدرك بهذه الحواس .
قل له : [أولاً] : إنا قد بينا إبطال القول بالماهية ، ودلنا على فساد فكيف يصح
بك أن تجعله أصلاً لهذا المذهب الفاسد ؟ وبعد : فلم صرت إلى القول بالحاسة السادسة
لهذه العلة دون أن تقول إنه جل وعز قادر على نصب دلالة لا يغفلها الآن ، يعلم
بها على ما هو عليه من الماهية ، لأن إثبات دليل مخالف لما يعقل ليس بأبعد
من إثبات حاسة مخالفة للحواس المعقولة .

فإن قال : إن الدلالة وإن لم توجب القطع على أن في المقدور حاسة سادسة
فيجب أن نجوز ذلك ونقف فيه ، ومتى جوزناه لم يصح القطع على أنه تعالى

تعالى مدركاً بتلك الحاسة على الحد الذي يدرك بحاسة الشم أو الذوق أو السمع ، وذلك مما لا يرتكبه القائل بالحاسة السادسة .

على أن تلك الحاسة يجب أن يدرك بها المدرك على وجه مخصوص ، وإن كان يدرك بها القديم على طريقة الرؤية فيجب أن يكون الشرط في صحة إدراكه بها مثل ما ذكرناه في إدراك المرئيات ، وذلك يوجب كونه مما يصح عليه المقابلة أو ما يجري مجرى المقابلة ، وهذا مما نبين فساد القول به فيما بعد . وإن أدرك بها على خلاف ذلك ، فهذا إثبات مالا يعقل . وهذا المذهب ، وإن لم يكن مذهباً للقائلين بجواز الرؤية على الله سبحانه ، لأن القائل به يقول إن القديم تعالى يدرك بالحاسة السادسة ولا يرى بها ، فإنما ذكرناه واستوفينا الدلالة عليه لتعلقه بالرؤية والإدراك .

١٠

فصل

في إبطال القول بأن ماله لم نر القديم سبحانه هو ضعف
بصرنا عن إدراكه أو قلة شعاعه

اعلم أن من تمام آلة البصر انفصال قدر من الشعاع منه على وجه مخصوص ليصح أن نرى بها المرئيات ، وقد دللنا على ذلك من قبل . وإذا صح ذلك / فقول ٦١/ - ٦١ ب
القائل بأن البصر بضعف عن رؤية الشيء لا يخلو من أحد وجهين : إما أن يراد به قلة الشعاع وضيق الناظر الذي منه ينفصل الشعاع ، أو يراد بذلك ضعف يرجع إليه لا إلى قلة شعاعه . وهذا الضعف لابد من كونه معقولا : فإما أن يراد به أنه قد حصل بالصفة التي لكونه عليها يقل شعاعه ، أو يراد أنه بالصفة التي لكونه عليها لا يمكنه تقليبه عينه نحو جميع المرئيات ، لأن فيها ما يحتاج لبعده إلى أن يعمل بها فصل اعتمال ليصح أن يرى ذلك المرئي بها ، كما يحتاج إلى فصل اعتمال متى أراد الوشب والظفر ، ومتى لم يرد بضعف البصر بعض ما ذكرناه ، فقد أحال القائل به على وجه لا يعقل .

١٠

وقد علمنا أن جميع ما قدمنا ذكره لا يؤثر في رؤية المرئي إلا إذا كان على صفة مخصوصة لو لم يكن عليها لم تمتنع رؤيته . ألا ترى أنه إنما تمتنع رؤية البعيد للحاجة في رؤيته إلى قدر من الشعاع يزيد على قدر ما يرى به القريب ، وألا يتفرق ولم يحصل بحيث تكمل به الآلة ! ولذلك تختلف حال الرائين للبعيد فيراه بعضهم أسرع من رؤية غيره ، ويلحق بعضهم في رؤيته من اعتمال الآلة وتحمل المشقة فيه مالا يلحق سائرهم . ولذلك لا يرى الضعيف البصر البعيد ، وإذا قرب منه رآه

١٥

ولا يرى اللطيف والرقيق ، فإذا كشف رآه . ولذلك يجري بقوته شعاعه مجرى
تغير حال المرئي في هذا الباب .

٦١-ب-٦٢ / فكل من أثبت ضعف الشعاع أو ضعف البصر مانعا/ من رؤية القديم
تعالى لا على هذا الوجه المعقول فهو بمنزلة من أثبت مانعا مجهولا ، لأن إثبات
المانع مانعا على خلاف الوجه المعقول بمنزلة إثبات مانع مجهول . فإذا ثبت
ذلك ، فلو كان ضعف البصر أو قلة الشعاع يؤثر في رؤيتنا له تعالى ، لوجب أن
يكون في حكم البعيد واللطيف والرقيق حتى يصح كون ذلك مؤثرا فيه ، ولصح
أن يزول هذا المنع بقوة البصر وكثرة الشعاع على ما نقوله في الأجسام اللطيفة فنراه .
والقول بهذا الوجه يوجب إثباته تعالى جسما أو عرضا ، وذلك مما قدمنا الدلالة
على فساده ، ولهذا الطريقة جوزنا اختلاف حال الرائي من رؤية اللطيف ،
١٠ فيجوز أن يرى الملك غيره من الملائكة وإبراهيم المعين والأنبياء وإن لم يصح
أن نراه الآن . وكذلك يختلف حال الرائي من رؤية البعيد ، ولا يصح أن
يختلف حالهم في رؤية الجسم الكثيف والقريب لما لم يكن لضعف الشعاع وضعف
البصر تأثير فيه . فقد صح بهذه الجملة أن ضعف الشعاع والبصر لا يصح كونه مانعا
من رؤيته تعالى .

١٥ فإن قيل : وكيف يصح أن يكون ضعف الشعاع مؤثرا في رؤية شيء دون
شيء ، وهلا قلتم إنه يستحيل كونه مؤثرا ، أو إن أثر في رؤية شيء أن يؤثر في
رؤية غيره ، كما أن فساد الحاسة إذا أثر في صحة رؤية بعض المراتب أثر في
صحة رؤية سائرهما ، وهذا يوجب القول بأن ما لا يراه الضعيف البصر أو القليل
الشعاع إنما لا يراه / لأمر آخر سوى ما ذكرتموه ، وهذا يوجب صحة القول بأن
٢٠ الرأي يرى لمعنى ، ومع عدمه لا يراه ، وأن الحال إنما يختلف على الرأي لهذه العلة .

٥ قيل له : إن حاسة البصر آلة في إدراك المراتب ؛ والآلة لا يمتنع أن تكون آلة
في شيء إذا كانت على صفة ولا تكون آلة في غيره إلا إذا كانت على صفة أخرى
لأن اختلاف صفات ما هي آلة فيه كاختلاف ما هي آلة فيه . فإذا لم يمتنع اختلاف
الآلات بحسب اختلاف المدركات ، فكذلك لا يمتنع أن يختلف حال حاسة الرؤية
بحسب اختلاف ما يرى بها ، فيكون ما تختص به من رؤية القريب غير الصفة التي يجب
أن تختص به في رؤية البعيد ، كما أن الآلة التي يكتب بها بعض الكتابات يجب
أن تختلف ما كتب بها غيرها من الكتابات ، والآلة التي يحرك بها البعيد تختلف
ما يحرك به القريب . فإذا صح ذلك فيجب أن نراعي اختلاف حالها ، كما يجب
مراعاة اختلاف حال ما هي آلة فيه ، فلذلك صح أن تكون آلة مع قلة الشعاع
١٠ في رؤية القريب ، ومع كثرة الشعاع في رؤية البعيد ، كما يصح كون الحبل القوي
آلة في جر الثقل ، والحبل الضعيف آلة في جر ما دونه .

١٥ ومتى قال النائل بأن البصر إذا اختص بقدر من الشعاع كان آلة في رؤية
القديم ، لم يصح ، لأننا قد بينا أنها إنما تكون آلة مع قوة الشعاع في الشيء الذي
يصح كونها آلة في رؤيته مع ضعف الشعاع إذا تغير حاله من قرب إلى بعد ورقة
إلى كثافة ، وهذا كما نقول في القدر إن القدر المخصوص منها يصح أن ينقل
به الجسم الصغير ؛ فإذا عظم أو زاد ثقله لم يصح حمله بذلك القدر ؛ ومتى زاد / ٦٢-ب-٦٣
قدره صح حمله به ، فزيادة القدر إنما تؤثر في حمل ما يمكن حمله مع نقصان
القدر لو تغير حاله من ثقل إلى خفة . فكما أن إثبات منع الثقل لا يصح إلا على
هذا الوجه ، فكذلك لا يصح أن تثبت قلة الشعاع مانعا من رؤية المرئي إلا على
هذا الحد . ولولا صحة ما ذكرناه لوجب أن يجوز في سائر الأعراض أن تكون
مرئية وأنا لا نراها لضعف الشعاع أو البصر ، ولجاز أن يقال إن سائر ما يدرك

بالحواس يدرك بحاسة البصر على الوجه الذي ندرك بها المرئيات ، وإنما لا ندرك بها الآن لضعف البصر وضعف الشعاع ، ولصح أن يقال إن المرئي يصح أن يرى على كل صفة هو عليها ، وإنما لا نراه الآن عليها أجمع لضعف الشعاع والبصر ، ولصح أن يقال إن الستروالحجاب إنما يمنع الآن عن رؤية بعض المرئيات لضعف الشعاع والبصر ، ولو قويا لرأينا المحجوب على حد رؤيتنا لما لاحجاب بيننا وبينه .
وكل ما ألزمنا من قال بإثبات الرؤية ، وقال بجواز حضور الأجسام العظيمة عندنا وإن لم نره ، من الجهالات ، يلزم على هذا القول ، فلا وجه لإعادته ، ويلزم جواز رؤية المدوم ، ويلزم إبطال تضاد الضدين ، وإثبات الأمور المستحقة على الأفعال غير مستحقة عليها ، أو إبطال معلول من العال والقول بكل ما يؤدي إلى التباس الموجبات بالعادات . فإذا بطل ذلك وجب القضاء بأن ضعف البصر والشعاع لا يؤثر إلا في رؤية ما قدمنا ذكره فقط ، وذلك يمنع ١٠

٦٣ - ٦٣ب / من التعلق / به في أنه تعالى إنما لم نره لأجله .

فصل

في أنه لا يصح أن يكون المانع من رؤيته تعالى أن الشعاع لا يتصل به أو بمكانه

٥ إن سأل سائل فقال : هلا جوزتم أن يكون المرئي منا وإنما لم ير القديم سبحانه ، لا لأنه في ذاته لا يرى ، لكن لأنه يرى بآلة ، ومن تمامها أن ينفصل منها الشعاع ويتصل بالمرئي أو بمكانه ، والقديم عز وجل يستحيل أن يتصل به الشعاع أو يتصل بمكانه ، تعالى عن ذلك لاستحالة كونه جسما أو عرضا ، فيجب أن يكون لهذه العلة لم نره ، وذلك لا ينفي كونه مرئيا لنفسه ، أو بحاسة سادسة يرى بها من غير شعاع ؟ قيل له : إنا قد بينا فيما تقدم أن الذي له نرى المرئيات بحاسة البصر ليس هو ما ذكرته من اتصال الشعاع به أو بمكانه ، وإنما نرى بها إذا حصل الشعاع الذي هو من تمام الآلة على وجه يخرج من أن يكون بينه وبين المرئي ساتر أو مكان يصلح أن يكون فيه ساتر ، فمضى خرج الشعاع من أن يكون هذه حاله مع المرئي وجب أن يرى ، ومتى كان حاله معه ما ذكرناه لم يصح أن يرى .

١٥ وقد علمنا أنه تعالى لو كان مرئيا على ما يذهبون إليه لم يصح أن يقال إن قاعدة الشعاع بينه وبينه ساتر أو مكان يصلح أن يكون فيه ساتر ، وإذا لم يصح ذلك فيه ، فلو كان مرئيا لوجب أن نراه الآن ، فإذا لم نره وجب القطع على أنه غير مرئي .

٢٠ وقد دللنا من قبل على أن من كمال آلة البصر أن يكون حكم الشعاع ما قلناه ، ٦٣ب - ٦٤ أ وأنه لا يراعى اتصاله بالمرئي ولا بمكانه ، وإن كان متى كان المرئي مما يصح فيه الاتصال لم يحصل للشعاع معه الحكم الذي ذكرناه إلا بالاتصال ، ومتى كان (٨ - المنه)

حالا في المحل لم يحصل له معه الحكم الذي ذكرناه إلا باتصاله بمكانه ، لا أن ذلك شرط ، كما أن القادر منا يفعل لكونه قادرا . وإن كان لا يقدر إلا بقدره محتاج إليها ، لا لأن الفعل يقع بها ، لكن لأن كونه قادرا لا يصح إلا معها . فكذلك حصول الشعاع بالصفة التي ذكرناها لا يصح إذا كان المرئ جسما أو عرضا إلا إذا حصل بتلك الصفة ، لا لأنه الشرط في الرؤية .

وقد بينا أن حكم سائر الحواس لا يختلف في أن شرط ما يدرك بها يجري على طريقة واحدة . وبيننا أن ما قاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله من أن السواد لو وجد لا في محل لصح أن نراه على هذه الطريقة بأن يقال إنه لا يحصل إلا بحيث لو حصل حالا في محل لكان في جهة دون أخرى ، فيصح أن يحصل للشعاع معه ، وقد وجد لا في محل الحكم ، الذي يحصل له معه إذا كان في المحل . وبيننا أن هذا الوجه إنما يصح فيه لحدوثه من جهة محدثة ، فلا فرق بين أن يحدثه في محل أولا في محل في أن إحداثه لا يختلف . وبيننا أنه مما لا يصح أن يحدثه في محاذيات كالجواهر فيتغير حاله في كيفية حدوثه بفعل محدثه ، فيجب أن يحدث في المحل ولا في المحل على أمر واحد ، وهو بحيث لو حصل المحل الذي يختص به كان في حيزه . وبيننا أن كونه في الأحايين يستحيل ، وإنما يصير محله مستقلا في المحاذيات فبى كأنه منتقل بانتقال محله ، وإلا فحال لا يتغير .

فإذا صح ذلك ، لم يمكن أن يقال إنما لم نر القديم تعالى لأنه لا يصح أن يحصل للشعاع الذي هو من تمام الآلة معه الحكم الذي عنده يدرك . وإذا بطل ذلك ثبت ما قلناه من أنا إنما لم نره لأنه في ذاته لا يرى ، وأنه يجب أن يستحيل أن يرى نفسه كما يستحيل أن نراه .

٢٠

فصل

في أنه لا يجوز عليه تعالى الموانع المعقولة ، ولا يصح ادعاء مانع مجهول لأجله لا نراه ، وما يتصل بذلك من حصر الموانع

اعلم أن مالا نراه ينقسم : ففنه مالا نراه لما نراه لصح أن نراه ، ومنه مالا نراه لأنه في ذاته لا يرى ، كما أن ما يتعذر علينا فعله ينقسم : ففنه ما يتعذر فعله لما نراه لصح أن نفعله ، ومنه ما يتعذر علينا إيجاده لأنه ليس بمقدور لنا . فكما لا بد من فصل معقول بين ما يتعذر فعله لما نراه ، وبين ما يتعذر لكونه غير مقدور لنا ، فكذلك لا بد من فرق معقول بين ما يتعذر علينا رؤيته لما نراه وبين ما يتعذر لأنه في ذاته لا يرى .

١٠

وقد بينا من قبل فساد القول بأن جميع الأشياء يصح أن يرى ، فليس لأحد أن يقول : لا وجه لطلب الفرق بين ما ذكرتموه من الأمرين ، لأن / جميع مالا / ١٦٤ ب- ١٦٥ نراه يصح أن نراه ، كما لا يصح القول بأنه لا وجه لطلب الفرق بين الأمرين فيما يتعذر علينا فعله لبطلان القول بأن جميع الأشياء يصح أن تقدر عليه . فإذا ثبت ذلك ، فقد علمنا أن ادعاء مانع مجهول لا يصح ، لأن القول بإثبات مانع مجهول يجري في الفساد مجرى القول بإثبات مانع مجهول لا يصح لأجله منا فعل الأجسام والأعراض التي يختص القديم تعالى بالقدرة عليها ، ويؤدي إلى جواز دخول قلب الأجناس تحت المقدور وإن لم يصح منا فعل ذلك لما نراه مجهول ، ويؤدي إلى إبطال القول بتضاد الضدين ، وباستحقاق المدح والذم والشكر على الأفعال ، وأن يقال إن مالا يتضاد في حكم المتضاد وإن افترق الحال فيهما الآن ،

١٥

ويجوز أن لا تنضاد هذه المتضادات لأمر مجهول ، والقول بذلك يؤدي إلى كل جهالة .

- فإذا بطل ذلك وجب القضاء بأن ما يمنع من الرؤية لا بد من كونه معقولا حتى يصح القول بأننا لا نرى المرئيات لأجلها ، كما أن الموانع عن الفعل لا بد من أن تكون معقولة . وقد علمنا أن الموانع المعقولة عن رؤية المرئيات هي القرب المفرط والبعد المفرط والحجاب واللطافة والرقّة ، وأن يكون المرئي في غير جهة محاذاة الرائي ، أو يكون حالا فيما هذا سبيله ، فما كان صفته ما ذكرناه امتنع رؤيته ، وما خلا من ذلك وهو مرئي في نفسه فيجب أن نراه . هذا إذا كان الرائي يرى ٦٥-١ ب/ المرئي بالحاسة فقط / ، فأما إذا رأى بالمرآة فإن كونه في غير جهة محاذاته لا يكون مانعا ، لأنه يصح أن يرى وجهه في المرآة ، ولون وجهه ، وما خلفه ، وما عن يمينه ويساره ، لأن المرآة قد صارت في الحكم كأنها عينه ، فما قابلها فيجب أن يكون بمنزلة ما قابل عينه في أنه يراه ، فلذلك يختلف حال ما يراه بالمرآة لما يراه بحاسة من غير واسطة ، وهذا لا يمتنع في المرئيات كما لا يمتنع في الفعل . ألا ترى أن القادر منا يفعل الفعل على وجهين : أحدهما يبتديه بالقدرة في محلها ، والآخر يفعله بواسطة من الأسباب ، وما يفعله بالسبب لا يصح أن يوقعه على الوجه الذي يصح ١٥ أن يبتدىء عليه ! يبين ذلك أن الواحد منا لو أراد أن يبتدىء بالإصابة وتحريك الأجسام البائية منه لتعذر عليه ، وإن صح أن يفعله على جهة التوليد . ولو أراد أن يفعل الفعل على الوجه الذي يفعله بالاعتماد عند المصاكة من التراجع لتعذر عليه . فكما يصح أن يتعذر إيجاد الفعل على جهة الابتداء على الوجه الذي يصح إيجاده بواسطة ، فكذلك لا يمتنع أن تصبح رؤية الشيء بواسطة على الوجه ٢٠ الذي تمتنع رؤيته بالحاسة على جهة الابتداء .

وليس لأحد أن يقول : إذا لم يكن كون المرئي في غير جهة محاذاتكم مانعا من رؤيته بالمرآة ، فيجب أن لا يكون مانعا من رؤيته بنفس الحاسة / ، لأننا قد ٦٥-ب ١٦٦ بينا جواز اختلاف الأمرين . وقد دخل فيما ذكرناه من الموانع جملة ما لا نراه لأجل الموانع ، لأنه إن سأل عن الوجه فإنما لا يراه لأنه ليس في جهة محاذاتنا ، لأن ما يحاذي الوجه لا يجوز أن يكون في الخيز الذي فيه الوجه . وكذلك القول في لون الوجه ، وفي الرأس ولون شعره ، وكذلك القول فيما خلفه ، وما عن يمينه ويساره ، فقد دخل ذلك أجمع في قولنا إنا لا نراه إذا كان في خلاف جهة محاذاتنا .

وقد أبطلنا قول من يقول لو كان ذلك منعا لوجب كونه منعا على كل حال وإن رأى بالمرآة . وقد دخل تعذر رؤيتنا للملائكة وسائر الأجسام الرقيقة تحت الرقّة ، ودخل الجزء الواحد والأجزاء اليسيرة إذا انفردت عن غيرها تحت اللطافة ودخل البعيد تحت قولنا البعد ، وكذلك ما يقرب من العين قربا مفرطا حتى يصير مماسا للنظر ، أو في حكم المماس له ، لا نراه للقرب المفرط الحاصل فيه ، وكذلك القول في المحجوب .

وما ذكرناه من قبل في الوجه الذي له تصوير حاسة البصر آلة يكشف عما ذكرناه من الموانع ، لأننا قد بينا أن من تمام آله انفصال الشعاع منه على وجه مخصوص ، فما غير حال الشعاع عن ذلك الوجه أثر في الرؤية ، وما لم يغير حاله لم يؤثر فيه . ومتى كان المرئي محجوبا انقطع قاعدة الشعاع دونه فلذلك لا نراه . ومتى كان بعيدا فلبعد ما يفرق / الشعاع ، فلا يصير متصلا به على الوجه الذي ٦٦-١ ٦٦٦ هو من تمام آله ، لأنه يحتاج أن يعمل في التحديق نحوه فصل أعمال ، فيرق ما ينفصل من ناظره من الشعاع ، فلعللة المنفصل من الشعاع يفرق فيصير

لتفرقه خارجا من أن يكون من تمام الآلة . وأما ما ليس في جهة محاذاته فإثما لانراه لأن هذه الآلة لا تكون آلة دون أن ينفصل الشعاع منها على حد مخصوص ، فما زال عن ذلك السمت لا يصح كونه آلة فيه . واللطف من حق الشعاع أن لا يتصل به على وجه ينفصل منه كانهضاله من الكثيف إلا إذا قوى الشعاع ، فلذلك متى قوى رأى اللطف ومتى ضعف لم يره . وحكم العرض الحال في المحل ٥ في الوجه الذي يرى عليه حكم المحل ، فما يمنع من رؤية المحل ويؤثر فيه يمنع من رؤية الحال ، فصار تابعا له في الوجوه التي معها تصح رؤيته أو تمتنع ، فلذلك لم نذكر فيه أمرا يختص به دون محله ، فقد ثبت أن جملة ما ذكرناه من الموانع إنما يمنع من رؤية المرئي للوجه الذي يبناه وهو أن الآلة تصير على الصفة التي لا يصح كونه آلة في رؤيتها وحالها تلك ، فمتى تغير حالها لم يمتنع كونها آلة فيه . ١٠

فإن قيل : أليس لو كان بعد المرئي على وجه الأرض كبعد النجوم لم يصح أن نراه ، وإن كنا نرى النجوم مع زيادتها عليه في البعد ، وذلك يبطل قولكم إن المانع / من الرؤية هو البعد ، وقد علمتم أن في الأجسام ما يكون حاجبا وساترا ولا يمنع من الرؤية كالزجاج وما جرى مجراه ، وذلك يبطل قولكم إن الحجاب منع ؛ وقد علم أن المعائن يرى الملك وكذلك الأنبياء ، ويرى بعضهم بعضاً مع حصول الرقة ، وذلك يبطل قولكم إن الرقة منع ، وقد يرى الواحد في المرأة ما هو في خلاف جهة محاذاته ، وذلك يبطل قولكم إن كونه كذلك منع ؛ ويرى فيها عينه وما جاورها وقرب منها ، وذلك يبطل قولكم إن القرب منع . وإذا بطل بما ذكرناه ما اعتمدتم عليه من الموانع ، فيجب أن يكون ما لأجله تمتنع رؤية ما لانراه هو لأنه تعالى لم يخلق في عيننا الرؤية له ، أو خلق في عيننا ضد الرؤية له ، أو خلق فيها آفة تمنع من رؤيته ، أو لأنه أراد أن لا نراه ، ٣٠

أو لأنه أجرى العادة في رؤيتنا بما نراه على هذه الطريقة ؟ قيل له : إن الجسم البعيد على وجه الأرض مضاف إلى بعده بخار الأرض ، وما يتصل به من الغبرة وغيرها ، فيصير الكثير منه في بعض الأحوال في حكم الحاجز ، ولا يمتنع أن يكون لكثيره في الحكم ما ليس لقليله ، لأننا قد علمنا أن الرقيق من النار لا يمنع من رؤية ما وراءه ، فإذا هو كثف وغلظ منع من ذلك ، فلذلك ٥ يمنع بعد الشيء على وجه الأرض من رؤيته ، وإن كان بعده دون بعد السكواكب ، ولذلك يرى الراى منا الشمس عند طلوعها أعظم منها إذا ارتفعت لما يتصل بها من بخار الأرض . ولو حصل البعيد على وجه الأرض بمنزلة القمر في أنه لا شيء يحول بيننا وبينه / مما يجري مجرى الحاجز لرأيناه ، ولو / ٦٧ أ - ٦٧ ب حصل بيننا وبين القمر من البخار مثل ما يحصل بيننا وبين ما على وجه الأرض لا تمتنع رؤيته ، وربما منع من رؤية ما على وجه الأرض ما يحصل فيها من ارتفاع وانخفاض ، فيصير ذلك أيضا كالمانع ، فقد بان أن ما سأل عنه في البعد لا يؤثر في كون البعد مانعا من الرؤية . ١٠

وليس لأحد أن يقول : فيجب على ما ذكرتموه أن لا يكون البعد إذا انفرد عما يحول بينه وبين ذلك من البخار والغبرة مانعا ، وذلك لأنه متى بلغ البعد حدا مخصوصا فلا بد من أن يمنع لأمر يرجع إلى الشعاع الذي هو من كمال الآلة ، لأنه لا بد من أن يؤثر بعده فيه . يبين ذلك أن يسير البعد يؤثر حتى يرى الكبير صغيرا من حيث يرق الشعاع المنفصل من الناظر ، فإذا كبر البعد فلا بد من أن يرتد تأثيره ، ثم كذلك أبدا حتى يخرج من أن نراه لبعده فقط . ١٥

وليس المرئي في هذا الباب من المسموع بسبيل ، وذلك لأن الصوت يدرك في محله ، فمتى كانت الآلة صحيحة ، وليس هناك مانع يجري مجرى سد خرق الأذن ، ٣٠

فإنه يسمع وإن بعد بعدا مفرطا لحصول الوجه الذي لأجله يسمع القريب من الصوت ، لأن القريب منه إنما يسمع لهذه العلة . فإذا حل البعيد محل القريب وجب أن يسمع ، والمرئي لا نراه إلا بانفصال الشعاع على وجه مخصوص . فإذا صح ذلك ، فما أثر في الشعاع على الوجه الذي يكون من تمام الآلة يمنع من الرؤية ، وللبعد في ذلك تأثير قوى على ما ذكرناه ، فلذلك جعلنا البعد منعا في الرؤية ولم ٥
٦٧ ب- ٦٨ / نجعله بانفراجه منعا / في إدراك الصوت ، وإن كان شيخنا أبو عبد الله رحمه الله قد ذكر آخر أن يبعد أن يقال إن الصوت يسمع مع البعد المفرط ، ولم يعتمد فيه على علة سوى الاستبعاد . وقد قال هو رحمه الله في الحجرين إذا كان أحدهما أخف من صاحبه أن حالهما في النزول إنما يختلف للهواء العارض ، وقال لو لم يحصل هناك هواء لوجب أن يكون نزولهما على سواء ، ولم يستبعد القول بأن أقل قليل ١٠
الأجسام الثقيلة يكون في السرعة كحجر النروة^(١) لما دل الدليل عنده على ذلك ، فكذلك القول فيما ذكرناه .

وليس لأحد أن يقول لو كان البعد مانعا لمنع القوى الشعاع من الرؤية كمنعه الضعيف الشعاع ، وكذلك القول في الرقة ، وذلك لأن المانع لا يمنع أن يتعلق كونه منعا عن الرؤية بغيره ، فمضى حصل ذلك الغير على وجه مخصوص كان منعا ، وإلا خرج من أن يكون منعا ، وذلك لا يمكن دفعه . يبين ذلك أن ثقل ١٥
الثقل يكون منعا بشرط كون القادر قليل القدر ، فمضى زاد قدره خرج من أن يكون منعا ، ولم يجب من حيث كان منعا لمن قل قدره عن حمله أن يكون منعا له ، وإن كثر قدره . فكذلك البعد والرقة يمنعان من الرؤية من قل شعاع عينه دون من كثر شعاعه من حيث صار الشعاع في كونه من تمام الآله ، وصحة وقوع ٢٠

(١) النروة : حجر أبيض رقيق (القاموس المحيط : مادة النروة) .

الرؤية به ، بمنزلة القدرة التي بها يقع الفعل .

وبعد : فإن وصف البعد والرقة بأنه مانع من الرؤية كلام فيه عناد ، فمضى ثبت لنا أن مع حصولهما يتعذر / على الراى منا رؤيتهما إذا ضعف شعاع ٦٨ أ- ٦٨ ب
عينه ، فإذا قوى ذلك لم يتعذر رؤيتهما ، فقد صح ما أردنا بيانه . فمن نازع في ذلك دللناه عليه بما ذكرناه من الاعتبار ، ومتى سلم ذلك ، وخالف في تسميته ٥
منعا ، فقد زال الاعتراض في المعنى الذي يريد كشفه .

وأما الزجاج وما شاكله مما لا يحول بين الراى ورؤية ما وراءه ، فذلك لا يؤثر في كون الحجاب منعا إذا لم يكن بهذه الصفة ، ولذلك لا يرى الواحد منا الشيء من وراء الجدار كما لا يرى ما خلفه ، وكما لا يرى البعيد فإذا لم ير ما هذه ١٠
حاله على طريقة واحدة وجب القضاء بكونه منعا ، كما أنه إذا لم ير بأذنه على طريقة واحدة وجب القضاء بأنه لا يصح أن يرى بها ، وكما إذا تعذر عليه الفعل فيما بعد منه من غير أن يماسه أو يماس مامسه وجب القضاء بكون ذلك موجبا لتعذر الفعل ، وإنما يرى ما وراء الزجاج لأن الشعاع ينفذ فيه ويتردد ، لأن خلله على ١٥
جهة الانفراج ، وباطنه كظاهره في الصقالة ، فيتردد فيه الشعاع حتى ينفذ إلى ما وراءه ، وفيه مع ذلك ما يناسب الشعاع من الضياء ، فلذلك لا يمنع من رؤية ما وراءه ، ويفارق سائر ما يستر ويحجب من الأجسام الكثيفة ، فزال القدرح بذلك فيما ذكرناه من كون الحجاب والستر مانعا من الرؤية .

وأما ما ذكره من أن الرقة لو كانت منعا من الرؤية لم يصح أن يرى المعائن الملك ، ولا صح من الأنبياء رؤية / الملائكة ، ولا صح أن يرى بعضهم ٦٨ ب- ٦٩ أ
بعضا ، فقد بينا من قبل أن الرقة إنما تكون منعا من الرؤية إذا كان الراى ضعيف الشعاع ، فأما إذا كثر شعاعه وقوى جرى ذلك في أنه يصح أن يرى معه مجرى ٢٠

كشافته ، والمعان عندنا إنما يرى الملك لأن الله تعالى يقوى شعاع بصره . وكذلك القول في الأنبياء وفي رؤية بعضهم لبعض ، ولو أن الله سبحانه قوى شعاع أبصارنا أيضاً لرأيناهم . وإنما لم يصح أن يكون لقلة الشعاع تأثير في رؤية السكثف لأن هذا القدر من الشعاع يكفي في رؤيته وإن لم يكف في رؤية الرقيق ، وقد بينا أنه لا يمتنع في البصر أن يختلف حاله في كونه آلة بحسب اختلاف حال المرئيات ، فلا وجه لإعادته .

وقد بينا من قبل أن ماهو في خلاف جهة محاذاتنا يمتنع علينا رؤيته بالآلة نفسها ، وإن لم يمتنع علينا ذلك بالمرآة على وجه مخصوص ، وذلك لا يخرج من أن يكون منعا مع عدم المرآة . فإذا صح ذلك بطل القول بأن الذي لأجله يمتنع علينا رؤية مالا نراه من بعيد ورقيق ومحجوب وكائن في غير جهة محاذاتنا أحوال فيما هذه سبيله ، أنه لم يخلق جل وعز في عيننا الرؤية له ، لأننا قد بينا أن الذي لأجله لم نر ذلك ما ذكرناه من الموانع .

على أنا قد بينا أن الرائي منا لا يرى برؤية في عينه ، ودللنا على بطلان هذا القول ، وبيننا أنه إنما يرى بصحة حاسته إذا ارتفعت الموانع ، ودللنا على أن القول بذلك يؤدي إلى كل جهالة بأن نجوز في كل مالا نراه إنما لانراه لفقد الرؤية ، ولو خلقت في عيوننا لرأيناها ، وذلك يوجب التباس ما يصح أن نراه بما يستحيل ذلك فيه ، وما يصح منا فعله بما يتعذر علينا في كل وجه ، فلا وجه لإعادته .

ولا يصح القول بأننا إنما لانرى البعيد والرقيق والمحجوب لوجود ضد الرؤية في عيننا ، لأن الرؤية إذا لم تكن معنى فبأن لا يكون لها ضد أولى . ولو ثبت أنها معنى لم يكن لنا طريق إلى العلم بأن لها ضدا ، لأنها مما كان لا يصح عليها البقاء ؛ لأن تجويز بقائها يؤدي إلى أحد أمرين فاسدين : إما أن تتعلق بالمتقضى أو تنقطع

لا متعلق لها ، ولذلك امتنع شيخنا أبو علي رحمه الله من جواز البقاء عليها . فإذا لم يصح أن تبقى ، فيجب أن تبقى من غير ضد ، فمن أين أن لها هذا ، لاسيما وقد علم أن لا حال يعقل يجري مجرى المضاد لكوننا رائيين ، ولو كان لها ضد لوجب أن نجد الحال الموجبة عنه كوجداننا الحال الموجبة عن الرؤية . على أنه لو كان لها ضد لأدى القول به إلى ما ذكرناه من الجهالات بأن يقال في كل مالا نراه على كل وجه إنما لانراه لوجود ضد الرؤية ، ولأدى إلى تجويز رؤية المرئيات بكل حاسة ، بل بكل محل فيه حياة ، ويقال إنما لانراه بذلك لوجود ضد الرؤية ، وفي هذا من الفساد ما قدمناه من قبل .

وأما قول من قال إنما لانرى مالا نراه لوجود آفة في عيننا تمتع من رؤيته فاسقط : لأن ادعاء آفة مجهولة لا يصح في ذلك ، كما لا يصح / ٦٩-١٧٠
ادعاء مانع مجهول . وهذا القول يؤدي إلى الجهالات بأن يقال : إنما لم نر سائر مالا نراه على كل وجه لآفة مجهولة ، وإنما لانرى البعيد والمحجوب والرقيق لذلك ، وإنما لانرى بأيدينا وبسائر محال حياتنا ، وبسائر الحواس لهذه الآفة ، وإنما لم نر المعلوم لهذه الآفة ، بل يؤدي إلى تجويز القول بآفة مجهولة لأجلها لا يصح أن تقدر على الجسم أو فعل الجسم ، ولأجلها لا يصح اجتماع الجسم في مكانين ، واجتماع السواد والبياض وما شاكله ، فيجب القضاء بفساده .

وأما قول من قال إنما لانرى مالا نراه لأنه شاء أن لانراه ، وأراد ذلك ، فجهل لما يلزم عليه من الجهالات التي قدمنا ذكرها . وكيف يكون لمشيئته وإرادته تأثير في هذا الباب مع قيام الدلالة التي قدمناها على أن ما يصح أن نراه يجب أن نراه ، وكيف يصح أن يريد أن لانرى والإرادة إنما تتعلق بالشئ على سبيل الحدوث ، والرؤية ليست بمعنى حادث ، فكيف تتعلق الإرادة بنفيها أو بنفي حال الرائي ؟

وأما الكلام في أنه لا يصح أن تكون رؤيتنا لما نراه وامتناع ما يمتنع
رؤيته بالعادة فظاهر : لأن ما يجري على طريقة واحدة ، لو صح كونه بالعادة ،
لأدى أن يلتبس علينا الموجب بما طريقه العادة ، وإلى تجويز جسم عظيم بحضرتنا
٧٠-١ ب / وإن لم نره وإن كنا الآن نراه بالعادة ، ولو أجرى الله العادة بخلافه لم يمتنع ،
فكان يجب أن يجوز إجراء العادة في بعض الأوقات والأماكن على خلاف هذا
الوجه ، وذلك يؤدي إلى أن يجوز أن يكون في بعض البلاد أو في بعض الأوقات
يرى الرائي ما بعد ، ويمتنع عليه رؤية ما قرب ، ويرى المحجوب والرقيق دون
الكثيف ، وما ليس بينه وبينه حجاب ، ويرى بسائر حواسه دون حاسة العين . ويرى
بيده ، ويلزم عليه سائر ما ذكرناه أيضا من الجهالات ، فوجب الحكم بفساده .
وبعد : فإن العادة إنما تستغل في إحداث الأشياء أو إعدامها ، وقد بينا أن
١٠ الرائي لا يرى برؤية ، ولا يخرج عن كونه رائيا بضد الرؤية ، فالقول بأن ما لا
نراه وما نراه يتعلق بالعادة لا يصح على ما بيناه من قبل .
فإن قيل : هلا قلتم إن ما ذكرتموه من الموانع ، وإن كانت لا تصح على الله
تعالى ، لا يرى الآن ، وإن كان مريثا في ذاته ؟ أوليس المعلوم من حال الحى منا أنه
لا يدرك بالعضو الخدر من غير علة مانعة ؟ والمعلوم من حال الملائكة أنها لا تدرك
النار عند تعذيبها لأهل النار من غير علة ، والمعلوم من حال الخفاش أنه لا يرى
١٥ بالنهار عن غير علة ، والنعام تبلى الجمة فلا تألم بإدراكها من غير علة ، والمعلوم
من حالنا أنا لا نرى الحفظة من غير علة ، والمعلوم من حال امرأة أبي لهب
لما طلبت النبي صلى الله عليه وآله لتؤذيه ، وصارت إلى الموضع الذى كان فيه
٧٠-ب ٧١ / صلى الله عليه وآله وأبو بكر رحمه الله جالس أنها لم تره عليه السلام ورأت / أبا بكر
من غير علة ، فإذا صح ذلك في جملة ما ذكرناه ، فكذلك يجب أن يصح في
٣٠ القديم سبحانه . قيل له : إن جميع ما ذكره لم نره ولم ندركه لعل معقوله :

فأما العضو الخدر فلسنا نقول إنه لا يدرك به ، وكيف لا يدرك به ويجد
أحدنا الآلام الحادثة فيه عند زوال الخدر ، ويجد الحرارة والبرودة به ، وإنما
يضعف الإدراك به للملمسة أجزاء لحياته فيها لصفحة العضو ، فيتناقص إدراكه
عن الإدراك بالعضو السليم ، وهذا أمر معقول لا يمكن دفعه .

وأما الملائكة التى تعذب أهل النار فلسنا نقول إنهم لا يدركون حرارة
النار مع مماسهم لمحلها ، بل نقول إنه تعالى يمنع من وصول النار إليهم ، فلذلك
لا يدركون منها ما يدركه أهل النار ، وإن كان لا يمتنع وصول اليسير منها
إليهم ، ويخلق الله لهم الشهوة لها ، وذلك يصح عند أبي هاشم رحمه الله لأنه يجوز
في الشيء الواحد أن يكون ثوبا للمتاب من وجه وعقابا للمعاقب من وجه آخر .
وأما الخفاش فقد بينا أنه إنما لا يرى بالنهار لكثرة ضوء النهار ، فيصير
شعاع عينه إذا انضاف إليه ذلك زائدا على القدر المحتاج إليه ، ولذلك لا يدرك
بالنهار كما يدركه بالليل ، ولذلك لا ندرك إذا حدقنا في عين الشمس كما نرى على
غير هذا الوجه .

وأما النعام فإنما صح فيها أن تبلى الجمة لأن في فيها وحلقها من الرطوبة ما يوجب
إطفاء النار التى فى الجمة ، ولذلك لو ابتلعت الحديد الذى أحى الحما (١) الشديد لآلها
ذلك ؛ لأن القدر الذى فى حلقها وفيها / من الرطوبة لا يؤثر فى إطفائه ، فقد
ثبت أنها تدرك حرارة النار وإن لم تؤثر فيها على وجه دون وجه .

وأما الحفظة فقد بينا أنا لانراهم لرقه أجسامهم ، وبيننا أن المعائن يراهم إذا
قوى شعاع عينه ، واستوفينا الكلام فيه .

(١) اعمل المؤلف قصد بها المصدر من « أحى » على غير قياس لنوى صحيح ، والأصح هو أنه
« إجماع » ، وهو عملية تسخين الحديد مثلا فى النار .

وأما ما روى عن امرأة أبي لهب من أنها حين أنزل الله تعالى « وامرأته حمالة الحطب » ^(١) صارت إلى الموضع الذي كان فيه صلى الله عليه وآله وأبو بكر جالس فرأته ولم تره عليه السلام ، حتى سألت أبا بكر رحمه الله وقالت : إني لو رأيته لرضضت ^(٢) بهذا الحجر فله ، فإنها لم تره لأن الله تعالى منع من رؤيتها إياه ببعض الموانع المعقولة من غيرة أو ماشاكلها مما يحول بين الرائي وبين رؤية المرات : ٥

فقد سقط كل ما سأل عنه ، وثبت أنا إنما لانراه جل وعز الآن لأنه في ذاته لا يرى . وكل ما ذكرناه من الموانع فإنما يصح أن يمنع الرائي منا لاختصاصه بأنه يرى بحاسة ، فلذلك لم يصح أن يكون منعا للرأي لنفسه ، ولذلك قلنا إن المعلوم ، لما لم نره لأمر يرجع إليه ، وجب أن يكون حال الرائيين كلهم فيه يتساوى . ١٠

دليل آخر :

وقد استدل أبو هاشم رحمه الله على أنه جل وعز لا يرى بأنه لورئى لوجب أن يرى على أخص أوصافه ، لأن الرؤية تتعلق بالمرئى على أخص أوصافه وقد دللنا على ذلك من قبل ، وبيننا أن سائر الإدراكات هذه حالها في أنها تتعلق بالشئ على أخص أوصافه ، ولورأيناه كذلك لوجب أن نراه قديما عالما قادرا حيا لأن هذه الصفات هي أخص أوصافه ، ولورأيناه كذلك لوجب أن نرى كل ما شاركه في هذه الصفات ، وفي استحالة ذلك دلالة على أنه لا يصح أن يرى ، إذ القول بصحة رؤيته يؤدي إلى ما ذكرناه . ١٥

(١) سورة المسد : آية ٤ .

(٢) في نسخة دار السكتب المصرية : لرضضت .

فإن قيل : إن كونه قديما يستحيل دخوله تحت الرؤية ، لأن الرؤية تتناول الشئ على ما هو به في الحال ، وكون القديم قديما يقتضى أنه لا أول لوجوده ، وذلك مما يستحيل تناول الرؤية له . قيل له : إنك مهما زدت في الدلالة على أنه لا يصح أن يرى من حيث كان قديما كان آكد في الدلالة التي قدمناها ، لأننا تبيننا على أنه إذا استحال أن يرى من حيث كان قديما ، فيجب أن يستحيل أن يرى أصلا ، وذلك لا يتم إلا بأن نبين استحالة رؤيته له من حيث كان قديما ، فكلما زدت في الدلالة عليه زاد تأكيدا ووضوحا ، فكيف يصح الظن به في الدليل ؟ ٥

فإن قيل : إنما نراه تعالى من حيث كان موجودا لنفسه ، وقادرا أو عالما وحيا لنفسه ، فالرؤية تتناول كيفية استحقاقه لهذه الصفات ، ولا تتناول نفس الصفات ، فكيف يجب من حيث قلنا إنه يرى جل وعز على هذه الصفات أن يرى الواحد منا عليها ؟ قيل له : إن الرؤية لا تتعلق بالنفى وإنما تتعلق بما تختص به الذات من الأحوال ، فكيف يصح أن يقال إنا أدركناه تعالى من حيث كان موجودا لنفسه ، ومن حيث استحق هذه الصفات على خلاف الوجه الذي استحققتها ، والوجه التي تستحق عليها الصفات ، وما يجرى مجرى النفى لا مدخل للإدراك فيه ، فقد / صح أنه لورئى يرى على هذه الصفات ، وذلك ١٥

يوجب أن يرى الواحد منا عليها أيضا ، وذلك واضح الفساد .

والذى يمكن أن يقال في هذه الدلالة أنه تعالى لورئى لوجب أن يرى على ما هو عليه في ذاته من الحال التي لاختصاصه بها وجب أن يستحق كونه قديما عالما قادرا حيا لنفسه ؛ لأن تلك الصفة هي أخص أوصافه ، ولا تحصل له إلا وهو موجود . ولا يجوز أن يرى الرائي الشئ إلا على الصفة التي تبين بها ٢٠

من غيره دون الصفة التي يشاركه فيها ما خالفه . يبين ذلك سائر المدركات ، لأنها لا ندركها على اختلافها في أجناسها إلا على ما تختص به من الصفات وتبين به من غيره . وإذا قال القائل بذلك لم يمكن بيان فساد ما يقال فكان يجب أن يرى الواحد منا على تلك الصفة لأنه يستحيل أن يختص بها ، ويفارق حاله جل وعز في ذلك لو كان مرثيا حال الجوهر والسواد اللذين ندركهما على ما يختصان به في حال الوجود دون ما هما عليه في حال العدم؛ لأن ذلك وجب فيهما من حيث صح عدمهما ، فلا يصح أن نراهما على الصفة التي تحصل عليه في العدم ، ونراهما على ما يختصان به في حال الوجود ، والقديم تعالى يستحيل عدمه ، فالصفة الذاتية التي لا اختصاص بها استحق كونه قديما قادرا عالما حيا ، في أنها لا تحصل إلا وهو موجود ، كسائر الصفات ، وتختص بأنه يبين بها من غيره لا بكيفية استحقاقها لها ، فيجب لورثي أن يرى على هذا الوجه .

٧٢ب-٧٣ / ولا يصح أن يقال / إنه متى رثي على ما هو عليه في ذاته فيجب أن يرى على سائر صفاته التي يستحقها لما هو عليه في ذاته ، لأن الرؤية تتناول الشيء على الصفة التي بها يتبين من غيره ، وسائر صفاته لا يقع بها معنى الإبانة ، وإن استحقها على خلاف الوجه الذي يستحقها غيره ، فذلك وجب أن يرى لو رثي على هذه الصفة .

وليس لأحد أن يقول : إذا كان عندكم أن سائر المدركات تدرك على الحال التي يجب لها عما هي عليه في ذاتها ، فقولوا مثله في القديم . وذلك يوجب صحة ما اعتمدناه : وذلك لأن سائر المدركات صح فيها ذلك ، لأن ما تختص به لما هي عليه في ذاتها في أنها تبين به مما خالفها بمنزلة الصفة الذاتية ، وتختص بأنها تحصل في حال الوجود ، فلذلك أدركت على هذه الصفة وليس كذلك حال القديم

جل وعز ، لأن الصفة التي بها يبين مما يخالف هي ما هو عليه في ذاته دون ما يستحقه من كونه قديما قادرا عالما حيا ، وإنما يبين من سائر الموصوفات لاختصاصه بأنه يستحق هذه الصفات على وجوه مخصوصة لا مدخل للإدراك فيها ، فقد صح ما قلناه في هذا الباب .

دليل آخر :

وقد استدلل شيخنا أبو عبد الله^(١) رحمه الله على ذلك بأن قال : لو كان سبحانه مرثيا لوجب أن يكون من أجناس المرثيات في الشاهد ، لأن المرثيات في الشاهد أجناس مخصوصة لا يدخل / فيها ما ليس منها ، ولا يخرج منها / ٧٣-٧٣ب ما هو منها ، فهي في كونها مرثية كالجنس الواحد ، كما أن المسموعات أجناس مخصوصة لا يدخل فيها ما ليس من جنسها ، ولا يخرج منها ما هو منها . وكذلك القول في المذوقات والمشمومات . فكما أن قائلا لو قال إنه تعالى مسموع لاقتضى قوله أن يكون من جنس المسموعات ، ولو قال إنه مذوق مشموم لاقتضى قوله إنه من جنس الطعوم والأرايح . فكذلك إذا قال إنه مرثي لزمه أن يكون من جنس المرثيات ، فإذا استحال كونه من جنسها ، لأن ذلك يوجب كونه جوهرًا أو عرضًا ، ويوجب حدوثه ، فيجب القضاء بأنه ليس بمرثي أصلا .

فإن قيل : إذا جاز كونه تعالى معلوما ، وإن لم يكن من جنس المعلومات ، فهلا جاز كونه مرثيا وإن لم يكن من جنس المرثيات ؟ قيل له : إن المعلومات ليست بأجناس مخصوصة تجري من حيث كانت معلومة مجرى الشيء الواحد ؛ لأنه لا شيء إلا ويصح أن يعلم على اختلافه واختلاف أحواله ، فلم يتمتع كونه تعالى

(١) في نسخة دار الكتب المصرية : أبو علي .

معلوما وإن لم يكن من جنس المعلومات ، وفارق حاله حال المراثيات .

فإن قيل : أليس القديم تعالى راثيا لنفسه ، وإن لم يكن من جنس الراثين في الشاهد ، فهلا صح كونه مرثيا وإن لم يكن من أجناس المراثيات في الشاهد؟ قيل له : إنه قد يكون من جنس الرائي ما ليس براء ، لأن الضرير من جنس البصير منا ، وإن لم يكن راثيا ، والجلاد من جنس المحي منا وإن لم يصح كونه راثيا . وقد يخرج / الرائي من كونه راثيا مع وجوده ، وقد يدخل في كونه راثيا وإن كان من قبل موجودا ، فاعلم أن كون الرائي راثيا لا يقتضي جنسا مخصوصا ولا أجناسا مخصوصة ، فلم يتنع كونه سبحانه وتعالى راثيا ، وإن لم يكن من جنس الراثين ، وإن كان لو كان مرثيا لوجب أن يسكون من جنس المراثيات .

على أن الرائي منا هو المحي ، وذلك صفة ترجع إلى الجملة دون كل جزء منه ، وما حل هذا المحل لا يصح أن يكون راجعا إلى الجنس ، والمراثيات في الشاهد تتناول آحاد الأشياء دون جملها ، فكونها مرثية في أنه يقتضي تجنيبها مثل الصفات النفسية ، فوجب لو كان تعالى مرثيا أن يكون من أجناس المراثيات .

فإن قيل : أليس ما لا يرى من أجناس مخصوصة تجري في بابها مجرى ما يرى ، فيجب إذا قلتم إنه تعالى غير مرثي أن يكون من أجناس ما لا يرى ، أو أن لم يجب ذلك فيه لم يجب وإن كان مرثيا أن يكون من أجناس المراثيات؟ قيل له : إن وصفنا لما لا يرى بأنه لا يرى نقي ، والنقي لا يتضمن الاشتباه^(١) . يدل على ذلك أنا إذا قلنا إن الحركة ليست بجسم ، والياض ليس بجسم ، لم يوجب ذلك اشتباههما ، وإن كنا إذا وصفنا الشئين بالجسمية أوجب ذلك تماثلهما ، فلم يجب

(١) في نسخة المكتبة الموكاية اليمنية : الإنبات .

إذا قلنا إنه لا يرى أن يكون من أجناس ما لا يرى ، وإن لزم من قال إنه يرى القول بأنه من أجناس المراثيات .

وبعد : فإن / ما يرى قد يشارك ما لا يرى في أنه لا يرى إذا كان معدوما تستحيل رؤيته ، وما لا يرى لا يصح أن يشارك ما يرى في أنه يرى ، فصح بذلك أن كون المرثي مرثيا يوجب كونه من أجناس مخصوصة ، وإن لم يقتض وصفنا لما لا يرى بأنه لا يرى ذلك على وجه .

فإن قيل : أوليس عند شيخكم أبي علي رحمه الله أن ما سمع قد يوجد ولا يصح أن يسمع ، نحو قوله في الكلام إذا وجد مكتوبا أو محفوظا ، فإذا جاز أن يكون من جنس المسموع ما لا يصح أن يسمع ، فهلا جاز أن يكون في المسموعات ما يخالف المسموعات بيننا ، وكذلك في المراثيات؟ قيل له : إنه رحمه الله على هذا القول يحيل وجود الكلام إلا ويجوز أن يكون بعينه مسموعا إذا وجد مع الصوت ، وإن كان متى لم يوجد معه لم يصح أن يسمع ، فقد حل وجوده مع الصوت عنده في أنه شرط في كونه مسموعا محل وجود المراثيات ، وصار وجوده مكتوبا أو محفوظا عنده بمنزلة عدم المراثيات في أنه لم يحصل على الشرط الذي معه يسمع ، فقد اطراد قوله على ما أصله من أنه لا يصح وجوده إلا وهو مما يصح أن يسمع متى حصل بالصفة التي يسمع عليها ، فلم يثبت جنسا من المسموعات أحال كونه مسموعا ، فالكلام عنه ساقط في هذا الباب ، وإن كان زائلا عنا ، لأننا نقول بما سأل عنه السائل ، لأننا لا نثبت الصوت والكلام مكتوبا ولا محفوظا ويحيل وجود صوت لا يسمع .

وما قاله شيخنا أبو هاشم رحمه الله من أن الاعتماد يدرك بشرط / أن يعتمد / ٧٤ب-٧٥ أ محله على المحي بالجواب عنه على منهاج ما ذكرنا من أنه يستحيل عنده وجوده

إلا ويصح أن يدرك متى حصل على الوجه الذي من حقه ، فلا يجوز عنده إثبات جنس مدرك لا يصح أن يدرك ، ولا يثبت ما هو من جنسه إلا ويوجب كونه مدركا ، فالدلالة لا اعتراض عليها من هذه الوجوه .

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله إن وصف المرئي بأنه مرئي لا يوجب تجنيسا ، لأن الأشياء المختلفة تشترك في هذه الصفة نحو الجسم واللون ، ونحو الحركة والسكون ، والاجتماع والافتراق ، على طريقة شيخنا أبي علي رحمه الله . فلا يجب كونه تعالى من جنس المراثيات لو كان مرثيا ، كما لا يجب كون المرئي السادس من جنس المراثيات الخمس من حيث شاركها في أنه مرئي ، وكما لا يجب كون اللون من جنس الجوهر من حيث شاركه في أنه مرئي . يبين ذلك أن الصفة التي لكون هذه المراثيات عليها تختلف ، فيرى كل جنس منها على ما يختص به لنفسه ، فهي وإن اشتركت في أنها مرئية ، فقد اختلفت في الصفات التي تناولها الرؤية ، واقتراها فيها يوجب كونها مختلفة الأجناس ، فكونها مرئية لا يوجب تجانسها لفظا ولا معنى ، فكيف يقال إنه تعالى لو كان مرثيا لوجب كونه من أجناس المراثيات ؟ وعمل هذا القول إلا بمنزلة من قال إنه جل وعز إذا كان معلوما فيجب كونه من أجناس المعلومات ؟ !

٧٥-ب / فإن قيل على هذا الفصل : أليس الألوان ، وإن / اختلفت وتضادت ، فقد قلتم إنها تشترك في كونها مرئية حتى قلتم إنه لا يمتنع أن يكون في المتدور لون مخالف لهذه الألوان ، وقلتم إنه يجب أن يكون مرثيا كهذه الألوان ، فهلا قلتم إن المراثيات ، وإن اختلفت أجناسها ، أنها في حكم الجنس الواحد كما قلتموه في الألوان ؟ قيل له : إن هذه الألوان متضادة أو متماثلة ، فالمماثل منها يجب كون جميعه مرثيا لأن الشيء إذا كان مرثيا وجب في كل ما جانسه أن يكون مرثيا ،

لأن الرؤية تناول الشيء على أخص أوصافه . وقد ثبت أن اللون لا ينفي اللون إلا بأن يخلفه في محله ، ويصير به له هيئة بالعكس مما كان له ، وذلك يقتضي كونه مرثيا . فلهذا الدليل أوجبنا في جميعه أن يكون مرثيا ، وإن كان بعضه مخالفا لبعض . وليس كذلك حال سائر المراثيات ، لأنه لم يحصل فيها ما يوجب كونها من حيث كانت مرئية في حكم الجنس الواحد ، فغير ممتنع لإثبات مرئي سواها ولا يكون من جنسها .

وليس لأحد أن يقول : هلا قلتم إن هذه المراثيات ، من حيث أدركت بحاسة واحدة ، يجب أن تجري مجرى الجنس الواحد ، فيجب أن يكون كل ما رثي بتلك الحاسة داخلا في جنسها ، لأنها من حيث تناولها الحاسة الواحدة بمنزلة الجنس الواحد ، وذلك لأن تناول الحاسة الواحدة لها ، إذا لم يوجب كون بعضها من جنس بعض ، فكيف يجري في مرئي آخر لوتناولته هذه / الحاسة أن يكون / ٧٥-ب-٧٦ ا من جنسها ؟ فانكشف بهذه الجملة ما يمكن نصرة هذا الدليل به وما يمكن أن يقال عليه .

فلم ينحصر المرئى على الوجه الذى انحصر عليه المسموع ، فلذلك لزم من قال إن الله تعالى يسمع الكفر ، ولم يلزم ذلك من قال إنه يرى إذا نفى التشبيه ، ولذلك ظهر القول فى إنه تعالى لا يسمع ، والتبس ذلك فى الرؤية وكثرت فيه الشبه .

واعلم أنه لا فرق بين الأمرين على ما تقتضيه الأصول : لأن المسموعات مختلفة ومماثلة كالمريئات ، والشروط التى معها نسمع المسموعات واحدة ، كما أن الشروط التى معها نرى المريئات لا تختلف ، وكيفية رؤيتنا لما نراه فى أنه يجرى على طريقة واحدة كإدراكنا لما نسمعه .

وليس كون المسموع مسموعا بموجب التشبيه ، كما أن كون المرئى مرئيا لا يوجب ذلك فيه ، فإذا ثبت ذلك ، فلو قال قائل إنه جل وعز يسمع لكان الوجه الذى به يفسد قوله ما قدمناه فى إبطال القول بأنه يرى . والقول بأنه يسمع أبعد من التشبيه من القول بأنه يرى ، لأن إدراكنا للمسموع يصح من غير اتصال أو ما يجرى مجراه ، ولا يصح ذلك فى المرئى . والعلم بأن الشئ لا يسمع / كالعلم بأنه لا يرى فى أنه يحتاج فيه إلى اعتبار ، وإن كنا نعلم أنا غير ٧٦ ب - ٧٧ ١ سامعين للشئ ، وغير رائيين له باضطراب . فإذا اخترنا الحال فيه علمنا أنا إنما لم نره ولم نسمعه لأنه فى ذاته لا يرى ولا يسمع عند علمنا بأنا لم نره ولم نسمعه لا لمانع وعارض ، فالطريقة فى السكك واحدة على ما بيناه .

فأما من قال إن موسى سمع ذات القديم تعالى متكلم فسخف من قائله ، لأنه لا يخلو المسموع من أن يكون ذات القديم عز وجل ، أو ذات الكلام ، أو هما جميعا .

٢٠ فإن كان ذاته تعالى يصح أن يسمع ، فقوله سمع ذاته متكلم لغو ، لأنه حصل متكلم أو لم يحصل يصح أن يسمع ذاته ، كما يصح أن يسمع الكلام

فصل

فى أنه تعالى لا يصح أن يدرك من جهة السمع والذوق والشم واللمس

اعلم أن ما دللنا به على أنه تعالى لا يصح أن يكون مرئيا يدل جميعه على أنه لا يصح أن يكون مدركا على سائر الوجوه التى ندرك عليها المدركات ، فلا طائل فى إعادة القول فيه .

والأصل الذى يعرف به أن الشئ لا يدرك على سائر الوجوه ما قدمناه من أن ما يصح أن يدرك يجب أن يدرك إذا كان الرأى على الصفة التى لها يدرك ، والمدرك على الصفة التى لها يدرك ، فما كان حاله هذه ثم لم ندركه قطعنا على أنه ليس بمدرك فى نفسه ، وما امتنع إدراكه لعارض معقول لولاه لأدركناه علم أنا لم ندركه ، لا لأنه فى ذاته ليس بمدرك ، لكن لمانع ، وهذا بعينه يوجب إبطال قول من قال إنه جل وعز يصح أن يسمع ذاته أو يدرك على سائر الوجوه .

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله إن العلم بأن ما خالف فى جنسه الأصوات والكلام لا يصح أن يكون مسموعا أظهر من العلم بأن ما خالف هذه الأجناس المرئية لا يصح أن يكون مرئيا ، حتى قال رحمه الله : « إنه يقرب عندي ٧٦ ا - ٧٦ ب / أن / يكون العلم بأن الجسم لا يسمع ، والحركة لا تسمع ، ولا يصح ذلك ١٥ فيها ، ضروريا » .

وقال رحمه الله فى (الجامع الصغير) : إن المسموعات نوع واحد ، فلا يصح إثبات مسموع ليس منها ، وكذلك المدركات من جهة الشم والذوق . فأما المريئات فمخالفة لها فى ذلك ، لأنها تشتمل على نوعين مختلفين جوهر وعرض ،

حصل جسماً أو لم يحصل . فكما لا يصح أن يقول إنه سمع ذات الكلام جسماً أو ذات الكلام سواداً ، لأن من حق ذات الكلام أن يكون مسموعاً على كل وجه ، فكذلك لا يصح ما قاله إن كان ذات القديم تسمع في الحقيقة .

وإن كان ذات الكلام يسمع دون القديم تعالى ، فلا فائدة في قوله إن ذات القديم يسمع ، وكيف يصح أن يقال ذلك والمعلوم من حاله أنه لو انفرد عن الكلام لم يسمع على وجه من الوجود ؟

على أن هذا القائل قد صرح بمراده فقال إن كلامه في الحقيقة لا يسمع ، فاقضى هذا من قوله إن ذات القديم جل وعز هو المسموع . ولو صح أن يقال ذلك فيه لصح أن يقال إن ذات أحدنا هو المسموع / دون كلامه ، وإن كان متى فقد الكلام لم يسمع ذاته .

على أن المسموع من حقنا أن نسمعه ولا نحتاج في سماعه إلى اتصال شعاع أو هواء ؛ ولذلك يدرك الواحد منا الصوت في محله ، ويفصل بالإدراك بينه وبين الجهة التي لم يحصل الصوت فيها مع السلامة . فإذا صح ذلك ، فلو كان تعالى مسموعاً ، لوجب أن نسمعه الآن ، وبطلان ذلك يقتضي فساد هذا القول .

على أن ذات القديم لو كان مسموعاً لاستحال أن يسمع متكلاً لأنه لا تعلق للكلام بذاته على وجه يجب ذلك فيه ، وإنما نقول إننا ندرك الجوهر أسود من حيث ندركه ، وندرك محله بالحاسة الواحدة ، فلا أحدهما بالآخر تعلق ، ولإدراكنا لأحدهما تعلق بإدراك الآخر حتى يحلان محل الشيء الواحد فيما يمنع من إدراكهما أو يصححه ، والقديم تعالى لا تعلق لكلامه به على هذا الحد ، فكيف يقال إنه يسمع ذاته متكلاً ؟

وأما من قال إن القديم تعالى يصح أن يدرك بسائر الحواس بأن يفعل الله

جل وعز ما إذا فعله في العين كان رؤية في الأذن والغم والأنف ، ولا يسمى حينئذ شماً وذوقاً ، لأن الأسماء يحتاج فيها إلى السمع ، فغلط عظيم لما دللنا عليه من قبل من أن الإدراك بهذه الحواس مختلف ، وأن الإدراك بأحدها لا يصح أن يكون هو الإدراك بسائرهما ، فصارت هذه الإدراكات (١)

في أنها مختلفة لو كانت معاني بمنزلة / الأجناس المختلفة . فكما لا يصح أن يصير / ٧٧ ب - ٧٨ السواد طعماً ، فكذلك إدراك أحدهما لا يصح أن يكون إدراكاً للآخر . وقد بينا أيضاً أن تجويز هذا يؤدي إلى القول بأن اختصاص كل حاسة بما تختص به بالعادة ، وبيننا ما يلزم على ذلك من الجهالات ، وأبطلنا قول من قال إننا ندرك الأشياء كلها من حيث الوجود أو الحدوث ، وبيننا أنها تدرك على أخص أوصافها .

على أن هذا القائل ليس بأن يقول إنه تعالى يرى ، ويقول إن الرؤية يجوز أن يوجد الله في سائر الحواس فيدرك بها ، أولى منه بأن يقول إنه تعالى يدرك من طريق الشم واللمس ، ويجوز أن يخلق الله ذلك المعنى في العين فتدرك به ولا يسمى رؤية . ولست أدري ما الذي منعه من إطلاق القول بأنه يشم ويذوق لا على الوجه الذي يشم سائر المشمومات ويذوق سائر المذوقات ! أولاً أدري لماذا امتنع من القول بأنه يصفح ويلمس بخلاف ما يعقل من ذلك في الشاهد ! لأن ذلك خطأ عند كثير من الأمة ، ويصح القول به عند أصحاب الخطرات وكثير من الحشو ، كما أن القول بأنه يرى خطأ عند قوم وصواب عند آخرين ، ولا سمع ورد مصرحاً بأنه سبحانه يرى بالأبصار ، كما لم يرد النص الصريح في الشم والذوق ، لأن ما يروى عن رسول الله صلى الله عليه وآله أنه قال : ترون ربكم ، مع أنه من أخبار الآحاد ، فليس فيه تصريح بذكر البصر

(١) في نسخة المكتبة النوكاية اليمنية : المدركات .

٧٨-٧٨ ب / ولا في كتاب / الله جل وعز ذكر الرؤية ، فكيف يصح أن يدعى أنه تعالى سمي نفسه بأنه يرى ، أو ورد السمع به ، ويجعل ذلك فرقاً بينه وبين إدراكه شئاً وذوقاً ولمسا ! ولست أدري ما الذي بان به هذا الرجل ممن يقول بالملامسة والحلول ويدعى في الله أنه بصورة ! بل يجب أن يكون زائدا عليهم لأنهم جوزوا رؤيته ومصاحته فقط ، وهذا القائل فقد أجاز ذلك ، وأجاز أن يدرك على سائر الوجوه ، وإن كان ممتعا من التسمية فقد أعطى المعنى الذي يفيد كونه تعالى مدركا من كل وجه ، وهذا سخف من قائله ، وخروج عن قول أهل العلم ، لأنه لا أحد منهم استجاز إطلاق ذلك ، وإنما اختلف المتقدمون ممن ينفي التجسيم في أنه يرى بالبصر أو لا يرى ، فأما في غير هذا الوجه فلا خلاف فيه . فقد ثبت بهذه الجملة أنه تعالى لا يجوز أن يدرك بسائر الحواس كما لا يصح أن يرى .

فصل

في أنه تعالى لا يدرك بالأبصار ولا يرى بها

اختلف الناس في ذلك :

فأما أهل العدل بأسرهم ، والزيدية ، والخوارج ، وأكثر المرجئة ، فإنهم قالوا لا يجوز أن يرى الله تعالى بالبصر ، ولا يدرك به على وجه ، لا لحجاب ومانع لكن لأن ذلك يستحيل .
وقالت طائفة من الحشو ، وأصحاب الحديث ، ومن ينصر مقالاتهم ، إنه جل وعز يرى بالأبصار ويدرك بها ، لكنهم امتنعوا من رؤيته / في الدنيا وأجازوا ذلك عليه في الآخرة ، وامتنعوا من أن يراه الكفار ، وأجازوا أن يراه المؤمنون . وفيهم من فرق بين الرؤية والإدراك ، فزعم أنه جل وعز لا يدرك بالبصر ويرى به .

وحكى عن سفيان^(١) بن سحيان ، وغيره من المرجئة ، أنه يجوز أن يرى جل وعز بالبصر على خلاف الرؤية المعقولة في الشاهد ، وإن كان في أصحاب سفيان^(٢) من يقول بنفيه عنه .

وأما ضرار بن عمرو ومن تبعه ، فإنه قال إنه تعالى يرى في المعاد بحاسة سادسة . هذه أقاويل من نفي التشبيه بزعمه وأجاز عليه الرؤية .

وأما هشام بن الحكم ، وغيره من المجسمة ، فإنهم يجوزون أن يرى في الحقيقة ويلمس ، تعالى الله عن قولهم علوا كبيرا .

(١) في نسخة دار الكتب المصرية : سفيان .

(٢) في كل من نسختي المكتبة المتوكفية البغدادية ودار الكتب المصرية : سفيان .

وقد بينا من قبل أن الكلام في الرؤية فرع على الكلام في نفى التجسيم ، فلا وجه لمكاملة هذه الطائفة في الرؤية ، لأنه لو ثبت فيه جل وعز ، ما قالوه لوجب أن يرى لا محالة . وإنما تكلم في نفى الرؤية بعد إقامة الدلالة على أنه تعالى ليس بجسم ولا عرض ، ونحن ندل على ماذهب إليه ، ونبين الأدلة العقلية والسمعية فيه . وعند فراغنا من ذكر أدلتنا نذكر شبههم والجواب عنها ٥ بعون الله ومشيئته .

دليل ١

أحد ما نعلم عليه في أنا لا نرى الله جل وعز بالأبصار ، لا ما قدمناه من أنه تعالى ليس بمرفق ، لأننا قد بينا أنا إنما نراه في هذه الأوقات لا لما منع ٧٩ - ٧٩ ب / وعارض / بل لأنه في ذاته لا يرى ، كما أنا لم نر الطعم عند رؤيتنا للسواد ، لا لما منع لكن لأنه في ذاته لا يرى . وإذا صح بهذه الدلالة ، وسائر الأدلة التي استقصيناها ، أنه يستحيل أن يرى في ذاته ، فيجب أن يدل ذلك على أنه لا يصح أن يرى بالأبصار ، ولا يدرك بها ، لأنه لا يصح أن يرى بالبصر ما يستحيل أن يرى في نفسه ، كما لا يصح أن نعلم بالقلب ما يستحيل أن يكون معلوما في نفسه .

دليل آخر ١٥

ومما يدل على أنه لا يصح أن يرى بالأبصار أن البصر لا يصح أن يرى به إلا ما كان مقابلا له ، أو في حكم المقابل له ، فما اختص بذلك صح أن يرى بالبصر ، وما خرج عنه لا يصح أن يرى به . وهذا الشرط في أنه واجب فيما يصح أن يرى بالبصر بمنزلة نفس البصر في أنه شرط واجب في الرائي منا ، فلا فرق بين من قال في الرائي بالبصر إنه يرى به على خلاف هذا الوجه ٢٠ - وإن وجدنا الأمر يجري على طريقة واحدة في أنا لا نرى به إلا كذلك -

وبين من قال إن الرائي منا لا يحتاج في رؤية ما يراه إلى البصر ، وإن كان لا يصح أن يرى على طريقة واحدة إلا به . وتجويز ذلك يؤدي إلى كل جهالة بأن يقال إن المتحرك ، وإن كان لا يتحرك على طريقة واحدة إلا عند وجود الحركة فيه ، أنه لا يحتاج في كونه متحركا إليها ، وكذلك في السواد ، وإن لم ينتف إلا عند وجود البياض أو بعض أضداده على طريقة واحدة ، أنه لا يحتاج ٥ في إنتفائه إليه . وكذلك الظالم ، وإن كان يستحق الذم عند الظلم ، وعند فعل / ٧٩ ب - ١٨٠ القبيح ، ولولاه لم يستحقه ، أن ذلك غير واجب كونه مستحقا ، فإنما حسن بالعادة . وما أدى من الأقاويل إلى هذه الجهالات التي هي أصول الأدلة وجب فسادها .

١٠

فإن قيل : وما الدليل على أن ما ذكرتموه شرط في رؤية ما ترونه ؟ قيل له : لأننا نجد الجسم واللون الحال فيه ، إذا كان مقابلا لنا ، يصح أن نراه ، وإذا أدبرنا عنه لم يصح أن نراه ، فعلم أن ماله لم يصح أن نراه خروجه من أن يكون مقابلا لنا ، وماله صح أن نراه دخوله في هذه القضية ، لأنه لم يتغير لهذا المرفق ، ولا لنا حال سوى ما ذكرناه ، فيجب أن يكون هو العلة التي لها صح أن نراه عند رؤيتنا له ، وبفقدنا لم يصح أن نراه .

١٥

فإن قيل : أستم ترون وجوهكم في المرأة وإن لم تكن مقابلة للبصر ، وترون نفس البصر في المرأة وإن لم يصح أن يكون مقابلا لنفسه ، وذلك يبطل ما اعتمدتموه ؟ قيل له : إن الرائي منا وجهه وبصره في المرأة إنما رآهما لأنهما في حكم المقابلين له ، لأن المرأة تصير آلة له ، فهي كأنها عينه فيما يرى بها ، فما قابلا ٢٠ . إذن في هذا الحكم كأنه مقابل لعينه ، فلذلك صح أن يرى وجهه وبصره على هذه الطريقة .

وقد بينا من قبل أن المراعى فى رؤيتنا لما نراه . بحصول قاعدة الشعاع النافذ من البصر ، بحيث ليس بينه وبين المرئى سائر ، ولا مكان يصلح أن يكون فيه سائر ، بعد أن يكون نافذا على جهة مستقيمة . فإذا صح / ذلك فلا فرق بين أن يكون الشعاع يتصل بالوجه من المرأة وبين أن يتصل بسائر ما يقابله فى الوجه الذى ذكرناه .

فإن قيل : هلا قلتم إن الرأى منا إنما يرى ما يقابله لأن الله تعالى قد أجرى العادة بأن يخلق له الرؤية والحال هذه ، وإنما لم يوقع فقد المقابلة لأنه تعالى بالعادة لا يخلق فيه الرؤية ، فلا يجب أن تحيلوا فيها لا يختص بالمقابلة أن يرى ؟ قيل له : إن ما جرى على طريقة واحدة ، حتى لا يكون بينه وبين الموجات فصل ، لا يصح كونه بالعادة ، لأننا لو جوزنا ذلك فيه لجوزنا أن يكون حاجة الرأى منا إلى الحاسة أصلا فى رؤية ما يراه للعادة ، وحاجته إلى البيئة فى كونه حيا للعادة ، ووجوب انتفاء السواد بالبياض للعادة ، وانتفاع رؤية المحجوب والبعيد بالعادة . ولو جوزنا ذلك كله لأدى إلى أن يجوز أن يكون بين يدينا الجسم العظيم فلا نراه ، وإن كنا نراه الآن للعادة ، وذلك مما قد بينا فسادا من قبل . وذكرنا ما يلزم عليه من الجهالات .

وإنما يصح أن يصرف بعض الأمور إلى أنه بالعادة إذا لم نجد الأمر فيه من كل وجه على طريقة واحدة ، كما نقول فى خلق الولد عند الوطء ، وكما نقوله فى خلق العلم الضرورى فى مخبر الأخبار عند الإخبار ، لأن مثل تلك الأخبار توجد ، ولا يحصل لنا العلم ، ومثل خبر المخبر الأخير يحصل أولا ، فلا يحصل العلم . وقد علمنا أن صحة رؤيتنا للمريثات عند المقابلة وما يجرى مجراها . وتعذر ٢٠ / ٨٠-٨١ ب / ذلك عند فقدهما ، بمنزلة حدوث الألم عند الضرب فى جسم الحى / وارتفاع

ذلك من جهتنا عند ارتفاع الضرب ، فكما أن ذلك موجب فكذلك ما قلناه .

فإن قيل : فيجب على هذه القضية لو وجد سواد لا فى محل أن لا يصح منكم أن تروه لفقد المقابلة وما يجرى مجراها ، وذلك بخلاف قول الشيخ أبى هاشم رحمه الله ، لأنه قد نص على أن ذلك يجب أن يرى لو وجد لا فى محل . ومن قولكم إن الرؤية تتعلق بالشئ على ما هو عليه ، قد علم أن حال السواد لا يتغير بوجوده لا فى محل عما هو عليه إذا كان فى محل ، فإن أتم منكم من رؤيته تقضتم هذا الأصل ، وإن أجزتم ذلك فيه أبطلتم ما اعتمدتموه . قيل له : إن السواد لو وجد لا فى محل لكان فى حكم المقابل ، لأنه لا بد من أن يوجد من جهة المحدث على وجه لو قصد إلى أحداثه فى المحل لكان محله فى جهة دون جهة ، فهو إذن يجب أن يكون كأنه فى جهة دون أخرى ، فيصح أن يراه الواحد منا على هذه الطريقة . ومنى رأينا على هذا الوجه لم يعترض ما قدمناه من الأصل الفساد . وقد بينا من قبل ما يمكن أن يقال فى ذلك ، فلا وجه لإعادة القول فيه .

فإن قيل : أليس القديم تعالى يرى الواحد منا من غير مقابلة ، ويفارق حاله حال سائر الرائيين ، فهلا جاز منكم أن تروه لا بمقابلة ، ويخالف حاله حال سائر المريثات ؟ قيل له : إنه تعالى يرى لنفسه . ولا يحتاج فى رؤيته لما يراه إلى

حاسة ، فلذلك صح أن يرى المريثات وإن استحال / كونه مقابلا لها ، والواحد / ٨١-٨١ ب / منا لا يرى ما يراه إلا بحاسة على ما دللنا عليه من قبل . فلو كان تعالى مرئيا لنا لسكننا لا نراه إلا بهذه الحاسة ، فكان يجب أن لا نراه إلا على الشروط التى معها يصح أن يرى غيره من المريثات من المقابلة وما يجرى مجراها ، فإذا استحال ذلك فيه علم أنه لا يصح أن نراه على وجه .

فإن قيل : هلا جوزتم أن تروه بحاسة أخرى سوى هذه فيصح أن يرى

بتلك الحاسة على خلاف هذه الوجوه المعقولة التي تقتضى حدثه ؟ قيل له : إنا قد
دلنا من قبل على أنه لا يصح أن نراه بحاسة سادسة ، وأن القول بذلك باطل .
فإن قيل : هلا قلتم إنا نراه تعالى كما يريد وكما يشاء من غير تسكين ، فلا
تؤدى رؤيتنا له إلى ما ذكرتموه من جواز المقابلة عليه ، قيل له : إن ما معه يصح
أن يرى لا يتعلق بالإرادة ، وكذلك ما معه يستحيل أن يرى الشيء لا يتعلق
بالإرادة ، ولو جوزنا ما سألت عنه لأدى إلى أن يكون كل ما لا نراه إنما لانراه
للشيئة ، وكل ما نراه إنما نراه لأجل الإرادة ، وجوزنا فيما يتنافى من المتضادات
مثله ، وفيما يحتاج إلى غيره من المعاني مثله ، فذلك يؤدى إلى الجهالات التي قدمنا
القول فيها .

فإن قيل : هلا قلتم إن الذى له لم نره هو لأنه لا يصح أن يتصل به الشعاع
أو بمكانه ، لأنه ليس بمحل ، ولا يصح أن يحل في المحل ؟ قيل له : إنا لم نقصد
بالكلام الذى قدمناه إلا الدلالة على أننا لانراه ، وقد ثبت ذلك على كل حال .
٨١ب- ٨٢ / فأما ما لأجله لا يرى في ذاته فقد قدمنا القول فيه .

وبعد : فإننا قد بينا أنه لا يعتبر في رؤيتنا لما نراه باتصال الشعاع به أو بمكانه
وإنما يعتبر في هذا الباب بأن يحصل الشعاع بحيث ليس بينه وبين المرئى ساتر
ولا مكان يصلح أن يكون فيه ساتر ، ووجود المرئى لا في محل لا يحيل رؤيته على
هذا الشرط ، فما سألت عنه لا يصح على كل وجه .

دليل آخر :

ومما يدل على أنه سبحانه لا يرى بالأبصار قوله عز وجل : « لا تدركه
الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير »^(١) فنفى أن يدرك بالأبصار ،

(١) - سورة الأنعام : آية ١٠٣ .

وقد علمنا أن الإدراك إذا قرن بالبصر أفاد ما تفيده رؤية البصر ، وإن كان إذا
أطلق فقد يستعمل بمعنى اللحق ، فيقال : أدرك الغلام إذا بلغ ، وأدركت
الثمره^(١) إذا نضجت ، وأدرك فلان فلانا إذا لحقه ، وقال سبحانه : « حتى إذا
أدركه الغرق »^(٢) يعنى لحقه الغرق ، و « قال أصحاب موسى إنا لمدركون »^(٣)
يعنى للمحقون . وقد يقال عند الإطلاق أدركت الحرارة والبرودة ، وأدركت
الصوت ، وكل ذلك إنما يصح إذا لم يقرب بالبصر ، ومتى قرن به زال الاحتمال
عنه ، فاختص بفائدة واحدة وهى الرؤية بالبصر . فإذا صح ذلك فيجب أن
يكون قوله تعالى : « لا تدركه الأبصار » فى باب الدلالة على أنه لا يرى بمنزلة
قوله لو قال : لا تراه الأبصار .

فإن قيل : ولم قلتم إن الإدراك بالبصر / والرؤية بالبصر فيفيدان فائدة / ٨٢- ٨٢ب
واحدة ؟ قيل له : إن الرجوع فى أن فائدة الكلمتين سواء إلى الاستعمال ، وقد
وجدناهم لا يفتلون بينهما فى الاستعمال على وجه : فكل شئ يوصف الإنسان
بأنه أدركه يبصره يوصف بأنه رآه يبصره ، وكل ما يوصف بأنه رآه يبصره
يوصف بأنه أدركه يبصره ، وما امتنع استعمال أحدهما فيه على الحقيقة لا يستعمل
الآخر فيه ، فيجب صحة ما قلناه . ولهذا استشهد شيوخنا رحمهم الله بقول أهل
اللغة : أدركت يبصرى شخصاً ، ورأيت يبصرى شخصاً ، وأحسست يبصرى
شخصاً ، وأن أهل اللغة إذا لم تفرق فى الاستعمال بين جميع ذلك علم
تساوى فوائدها .

فإن قيل : فأنتم قد فصلتم بين هذه الألفاظ فأحلتم أن يقال فى الله تعالى

(١) فى نسخة دار الكتب المصرية : وأدركت الثمرة وبلغت .

(٢) سورة يونس : آية ٩٠ .

(٣) سورة الشعراء : آية ٦١ .

إنه يحس ، وإن جوزيم أن يوصف بأنه يرى ويدرك ، وذلك يبطل استشهادكم به قيل له : إن قولنا (يحس) يفيد^(١) مثل فائدة قولنا (يدرك بصره) ، لأنه يفيد الإدراك بالحاسة ، فلذلك لم نستعمله في الله تعالى لأنه جل وعز ليس ممن يرى بالحواس ، وذلك لا يمنع من تسوية فوائدها إذا استعملت في الواحد منا ، وهو الذي قصده الشيوخ ، فلا معترض على قولهم بما ذكرناه .

فإن قيل : إنا ندعي أن الإدراك بالبصر ليس هو الرؤية بالبصر ، وأنه تعالى إنما نفى أن يدرك بالبصر ولم ينف أن يرى ، فكيف يصح أن تستدلوا ٨٢ ب- ٨٣ / بالآية على أنه تعالى لا يرى ؟ قيل له : إنه لا حال / يعقل للواحد منا إذا أدرك الشيء وراءه إلا حالة واحدة وهو كونه رائيًا له ، ومتى حصل بهذه الحال وصف بأنه مدرك ببصره وراء بصره ، كما لا يعقل له عند كونه عالمًا بالشيء إلا حالة واحدة ، وإن وصف عند ذلك بأنه عالم وعارف فلا فرق بين من جعل له بكونه مدركًا للشيء ببصره حالة زائدة على ما قاله بكونه رائيًا وبين من قال إن له أحوالا زائدة لا سبيل إلى معرفتها .

وبعد : فكان يجب على هذا القول أن يجوز أن ندرك الشيء بأبصارنا على وجه وإن لم نره بأبصارنا ، أو نراه بأبصارنا وإن لم ندركه بأبصارنا ، لأنه لا يصح أن يقال إن لأحد الأمرين تعلقًا بالآخر على وجه لا يصح أن يحصل خاليًا منه ، لأن ذلك يوجب التباسه بما لا يفيد إلا حالة واحدة .

وبعد : فلو ثبت ذلك من حاله ليدل على ما يقصد إليه من أن كل ما يستحيل أن ندركه بأبصارنا فيجب أن لا نراه بأبصارنا من حيث كانت الرؤية بالبصر لا تنفك من الإدراك بالبصر . فإذا صح أن حال المدرك والرأي حالة واحدة ، ٢٠

(١) في نسخة دار الكتب المصرية : يفيد بافراده .

وثبت بما قدمناه من جهة اللغة أنهما يفيدان هذه الحالة ، فقد صح الاستدلال بالآية على أنه تعالى لا يجوز أن يدرك بالأبصار ، ولا يرى بها .

فإن قيل : إنا ندعي أن الإدراك بالبصر ، وإن لم يكن بخلاف الرؤية بالبصر ، فهو رؤية بالبصر على وجه مخصوص ، وهو أن يرى الشيء من جميع جهاته فيصير الرأي له محيطًا به ، ويصير / البصر محيطًا به ، فلا يجب في كل ما لا يدرك ٥ ٨٣ / ٨٣ ب- ٨٣ ب بالبصر لاستحالة الجهات عليه أن لا يرى بالبصر ، كما أن الفهم والفقه ، لما كان علما على وجه ، لم يتمتع أن يعلم ما لا يصح أن يفقه ويفهم ، فجوزوا كون الآية دالة على أنه تعالى لا يدرك بالأبصار وإن كان يرى في الحقيقة . قيل له : إن الأمر لو كان على ما زعمته لوجب أن لا يوصف الواحد منا بأنه يدرك ببصره هذه الأجسام الحاضرة لنا ، لأنه لا يراها في وقت واحد من جميع الوجوه ، ولوجب أن لا يوصف في الحقيقة بأنه قد أدرك اللون ببصره ، لأنه لا جهات له يرى عليها ، فإذا بطل ذلك ، وعلم أنه لا شيء يوصف الواحد منا بأنه يراه ببصره إلا ويوصف بأنه يدركه ببصره على اختلاف أحواله ، فذلك يبطل ما تعلق السائل به . وإنما قلنا إن الفهم والفقه هو العلم بمعنى الكلام دون العلم بالأشخاص وسائر الأشياء من حيث ثبت أن الواحد منا يوصف في الحقيقة بأنه يعلم نفسه وكون السماء فوقه والأرض تحته وإن لم يوصف بأنه يفهمها ويفقهها . فلذلك جعلنا المستفاد بالفهم والفقه أخص من المستفاد بالعلم ، وليس كذلك حال الإدراك بالبصر والرؤية بالبصر لأنهما يطردان في الاستعمال على سواء ، فهما بمنزلة وصفنا للعلم بأنه معرفة ، والقدرة بأنها قوة ، دون ما سأل السائل عنه .

فإن قيل : إنه سبحانه إنما نفى أن يحاط به بالبصر ، ودل بالآية على أنه ٨٤ ب- ٨٣ / ٨٤ ب- ٨٣ ب ليس بجسم يصح ذلك فيه ، وهذا هو المعقول من الإدراك بالبصر ، فكيف تدل

الآية على أنه تعالى لا يرى ؟ قيل له : إن الإدراك إذا أطلق لم يحتمل الإحاطة ، لأنه لا يستعمل حيث تستعمل الإحاطة ، فلا يقال أدرك السور المدينة ، والدار من فيها ، والنياب الرجل ، والقلنسوة الرأس ، وغير المنبت الكافور ، وإن كان محيطاً بذلك كله . ولا يقال إن بصرنا أحاط بالساوات ، وإن قيل فيه إنه قد أدرك السماوات . فإذا كان عند الإطلاق لا يستعمل بمعنى الإحاطة ، فكيف به إذا قرن بالبصر ! وقد بينا أنه عند ذلك لا يحتمل إلا الرؤية بالبصر ، وفي ذلك إسقاط هذا السؤال .

فإن قيل : هلا جوزتم أن يكون إنما نفى أن يدرك بالأبصار ، ولم يرد نفى الرؤية ، وإنما أراد نفى إدراكها على سبيل إدراك الحرارة والبرودة ، ولذلك يصح أن يقال في زيد إنه أدرك بصره حرارة الميل وبرودته ، فلا تكون الآية دالة على ما استدلتكم بها عليه ؟ قيل له : إن إدراك الحرارة والبرودة لا يختص به البصر ، لأن حكمه فيه وحكم سائر محال الحياة سواء لا يختلف ، فيجب حمل الآية على ما يختص البصر بالإدراك به دون ما يشركه غيره فيه . ولو ثبت أن ذلك يستعمل على ما سأل عنه السائل لم يؤثر فيما اعتمدناه ، لأنه يجب أن تدل الآية على أنه لا يدرك بالأبصار على كل وجه يصح عليه الإدراك / بالبصر من جهة الرؤية ومن غير جهة الرؤية . فكيف وما قدمناه يقتضى أنه لا يختص البصر بالإدراك إلا ويراد به ما يختص به دون ما شاركه غيره فيه وهو الرؤية ! وعلى هذه الطريقة تستعمل هذه اللفظة في اللغة ، فنفى قال قائلهم أدرك بأذنه وأدركت أذنه الصوت ، لم يرد به إلا ما يختص الأذن به . وكذلك إذا قال القائل أدرك بصره أو أدرك ببصره ، لم يرد به إلا الرؤية .

فإن قيل : إن الآية إنما تدل على أنه سبحانه لا تدركه الأبصار ، وليس في ذلك خلاف ، لأن البصر لا يدركه في الحقيقة ، وليس فيها دلالة على أن المبصرين

لا يدركونه ، فكيف يصح اعتمادكم على ظاهرها ؟ قيل له : إن البصر إذا أريد به الرؤية ، فالدلالة قد دلت على أن الرائي لا يرى برؤية وعلى نفى الرؤية في الحقيقة ، فلا يصح أن يكون هو المراد بالكلام . وإن أريد به نفس الحاسة ، فلا يصح أن يكون هو المراد ، لأن البصر لا يصح أن يرى شيئاً البتة ، لأن ذلك يستحيل فيه شيء يرجع إليه . فكما لا يصح أن يرى البصر القديم تعالى ، فكذلك لا يصح أن يرى غيره ، فكيف يقال إنه تعالى إنما نفى أن يدركه البصر مع أن ذلك يستحيل فيه على كل وجه ؟ وكيف يصح صرف الآية إلى ذلك وقد تمدح تعالى بها ، ومنى حمل على هذا الوجه لم يصح كونه مدحاً البتة ؟ وكيف يصح حمله على هذا الوجه ، وقد اقتضى ظاهر الآية معنى / النفي ، وليس للبصر رؤية بنفى ، ٨٤ ب - ٨٥

ولا يختص بما يختص به الرائي حتى يصير في الحكم منفياً ؟ فيجب إذاً حمله على أن المراد به إدراك المبصر ، لأن هناك حالاً يختص بها تجري مجرى الإثبات . ويصح أن يكون في الحكم كالنفي ، فنفى أريد ذلك بالآية صح صرف النفي إليه .

وبعد : فإن نفى ما يتعلق حصوله بالحاسة عن الحاسة وعن ذي الحاسة لا يختلف ، لأن أهل اللغة لا يفرقون بين قول القائل : « يد فلان لا تكتب » ^(١) ، وبين قولهم إن فلان لا يكتب بيده ، ولا يفصلون بين قول القائل : « رجل فلان غير ماشية » وبين قولهم « فلان غير ماش برجله » ويجزون كلا اللفظتين على أمر واحد . فكيف يصح لهذا السائل أن يفصل بين قوله سبحانه : « لا تدركه الأبصار » وبين قوله لو قال : لا يدركه المبصر بالأبصار ؟

فإن قيل : إنه تعالى نفى إدراك جميع المبصرين ، ولم ينف أن يدركه بعضهم . وهم المؤمنون على ما يذهب إليه ، فليس في الآية دلالة على ما ذهبتم إليه .

(١) في نسخة المكتبة المتوكية البنية : فلان لا يكتب .

قيل له : إن نفي إدراك جميع المبصرين له يقتضى نفي ذلك في أبعاضهم وآحادهم ، كما أن إثباته نفسه مدركا جميعهم يقتضى إثباته مدركا لآحادهم ، فكيف يصح أن ينفي أن يدركه جميع المبصرين ، ويثبت بعضهم مدركا له ، وهل هذا إلا نقص من قائله ؟

٨٥ - ٨٥ب/

- فإن قيل : إنا نسلم لكم أن المراد بالآية نفي الرؤية بالبصر على ما/ ينتموه ،
فما الذى تدفعون به القول بأنه تعالى أراد نفي الرؤية في الدنيا دون الآخرة على ماذهب إليه ؟ قيل له : إن شيخنا أبا على رحمه الله أجاب عن ذلك بأن قال إنه تعالى قد نفي أن يدركه بالأبصار نفيا عاما من غير توقيت ، فيجب القطع على أن المراد به في كل حال ، ولا فرق بين من قال إنه أراد به في الدنيا دون الآخرة ، وبين من قال إنه أراد بذلك في بعض أوقات الدنيا دون بعض على ماذهب إليه بعض من يقول بالحلل . ولا فرق بين من قال ذلك في هذه الآية وبين من قال بمثله في سائر ما تمدح بنفيه عن نفسه ، نحو تمدحه بنفي السنة والنوم ، ونفي الصاحبة والولد ، ونفي المثل . فإذا وجب حمل ذلك أجمع على أن المراد به النفي في كل حال ، فكذلك القول فيما ذكرناه . والمعتمد في الجواب عن ذلك أنه تعالى تمدح بنفي الإدراك عن نفسه وما كان نفيه مدحا مما يرجع إلى ذاته ، وإثباته له لا يكون إلا نقصا ، وصفات النقص لا تجوز على القديم سبحانه في الدنيا ولا في الآخرة ، فيجب أن لا يرى في الدنيا ولا في الآخرة ، وأن لا يصح أن يكون المراد بالآية النفي في وقت دون وقت ، كما لا يصح أن يكون المراد بقوله : « لا تأخذه سنة ولا نوم »^(١) نفي ذلك في حال دون حال . وإنما قلنا إن هذا هو المعتمد لأن قوله تعالى : « لا تدركه الأبصار »^(٢) هو نفي لإدراك الأبصار

(١) سورة البقرة : آية ٢٥٥ .

(٢) سورة الأنعام : آية ١٠٣ .

عنه فقط ، وليس في ظاهر الكلام / نفي ذلك في كل حال ، فادعاء العموم فيه / ٨٥ب - ٨٦
لا يصح من جهة اللفظ ولا من جهة خوى اللفظ .

فإن قيل قد اعتمدتم في هذه الجملة على أشياء منها أنه تعالى تمدح بنفي الإدراك عن نفسه ، ومنها أن ما تمدح بنفيه عن نفسه فيجب أن يكون في إثباته نقص .

ومنها أن نفي الإدراك عن نفسه يرجع إلى ذاته لا إلى ما يجري مجرى التفضل ،

فدلوا على ذلك أجمع ليتم لكم ما قصدتم إليه ، قيل له : أما الذى يدل على أنه

سبحانه تمدح بنفي الإدراك عن نفسه فاتفق الأمة على ذلك ؛ لأن كل من تكلم

في هذا الباب قال إنه تعالى تمدح بذلك ، وإنما اختلفوا في كيفية تمدح الله عن وجل

به : فمنهم من قال : إنه تمدح بنفي الإدراك بهذه الحاسة ، وإن صح أن يرى

بجاسة سادسة ، ومنهم من قال : إنه تمدح بنفي الإدراك وإن صح أن يرى ،

وجعل الإدراك غير الرؤية ، ومنهم من قال : إنه تمدح بنفي الإحاطة عن نفسه ،

ومنهم من قال : إنه تمدح بنفي الرؤية في الدنيا عن نفسه ، وإن صح أن يرى

في الآخرة . وقلنا : إنه تمدح بنفي الإدراك عن نفسه على كل حال : فإذا اتفقت

الأمة على أنه تعالى قد امتدح بهذه الآية على ما ذكرناه ، فقد صح بالإجماع

ما ادعينا . ثم يجب أن ننظر على أى وجه يصح حمل التمدح بالآية عليه ، فنقول

١٥ إنه المراد . فإذا صح أن / تمدحه بنفي ما يرجع إلى ذاته لا يصح إلا وإثبات ذلك / ٨٦ - ٨٦ب

نقص ، فقد صح أنه لا يجوز أن يرى في الدنيا ولا في الآخرة .

ومما يوضح ذلك أن سياق الآية وعجزها يقتضى أنها أجمع جارية مجرى المدح ،

لأنه تعالى قال : « بديع السموات والأرض أتى يكون له ولد ولم تكن له

صاحبة ... »^(١) إلى قوله : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف

الحير^(١) ، فيجب أن يكون جميع ما وصف به نفسه في هذه الآيات مدحا ، لأن مجرى جميعه مجرى المدح . يؤيد ذلك أن جماعة المسلمين يثنون على الله تعالى ويمدحونه بقولهم : « يامن يرى ولا يرى » وقد روى ذلك عن النبي صلى الله عليه وآله أنه ذكره في جملة تكميده ودعائه . فإذا صح ذلك فيجب أن يكون مأخوذا من قوله تعالى : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار »^(٢) ، فلو لا أنه عقل عنه أنه مدح لم يجعل ما ذكرناه ثناء له ومدحا .

فأما قول من قال : إنه سبحانه تمدح بنفى الإدراك عن نفسه كما يتمدح الملك بأنه لا يرى لأن كثرة رؤية الناس له كالا بتدال له ، فسحق من قائله يدل على أنه كان لا يعرف كيفية الاستدلال بهذه الآية . وذلك أن الملك لا يتنزه عن رؤية من يتشرف برؤيته ، أو ينتفع به دينا ودنيا ، وإنما يتنزه عن رؤية من تفره رؤيته . ولذلك لم يجعل من صفات الأنبياء صلوات الله عليهم التنزه عن رؤية غيرهم لهم ، ولا يصح أن يكون ذلك مدحا في الملوك ، ولا يكون مثله مدحا في الأنبياء . وكيف يصح لعاقلة التعلق بذلك ؟ وإنما نحن نجعل الآية تمدحا بنفى الإدراك بالبصر لأنها تنبئ عن استحالة ذلك عليه ، فتمثله ذلك بما قالوه في الملك ، مع أن رؤيته تصح ، بعيد ، ويجب على هذا القول أن تجوزوا أن يراه الأنبياء والصالحون وإن تمدح بنفى رؤية غيرهم له كما قالوه في الملك .

وأما ما قلنا إنه تعالى تمدح في هذه الآية بنفى أمر يرجع إلى ذاته ، فهو لأن ما يصح أن يرى أو يستحيل ذلك فيه ، أو يثبت ذلك فيه ، أو ينتفى ، لا يتعلق بالفعل ولا باختيار مختار . فإذا صح ذلك ، وتمدح جل وعز بأن الأبصار

(١) سورة الأنعام : آية ١٠٣

(٢) سورة الأنعام : آية ١٠٣ .

لا تدركه ، فيجب أن يكون ذلك تمدحا بأمر يرجع إلى ذاته ، فكأنه جل وعز نبه بذلك على أنه على حال معها يستحيل أن يرى ، كما أنه تعالى قد نبه بقوله : « الله لا إله إلا هو الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم »^(١) على أنه في ذاته يستحيل ذلك عليه . وإذا صح ذلك وجب القضاء بأن إثبات ذلك له يقتضي صفة نقص فيه ، وإذا اقتضى ذلك فيه ، وجب نفي ذلك عنه في كل حال .

فإن قيل : أليس تعالى تمدح بأنه يتفضل على عباده بالإحسان والإنعام والجلود والأفضال ، ولم يوجب نفي ذلك تقصا ، فهلا جوزتم كونه متمدحا بنفى الإدراك بالبصر عن نفسه ، وإن لم يوجب إثبات ذلك تقصا ؟ قيل له : إن التمدح بفعل التفضل متى قيل فيه إن نفيه نقص يقتض وجه التمدح به ، وخرج التفضل من كونه تفضلا / ولا يصح أن تثبته متمدحا على وجه يزيل معنى التمدح . ولذلك قلنا إن تمدحه بفعل الثواب وما شاكله يقتضى أن يلحظه بنفى ذلك نقص ، لأن من حق الواجب أن يستحق الذم بأن لا يفعل ، وليس كذلك تمدحه بنفى الإدراك عن نفسه ، لأن ذلك لا يتعلق بالتفضل والأفعال أصلا .

فإن قيل : أليس عند شيخكم أبي علي رحمه الله يصح التمدح بفعل الإدراك لأن الإدراك عنده معنى ، ويصح أن يتمدح بأن لا يفعله ، فيجب أن يجرى التمدح بإثبات ذلك ونفيه مجرى التمدح بالأفعال على قوله ، وهذا يوجب على مذهبه أن لا يصح التعلق بظاهر الآية . قيل له : إنه رحمه الله يحيل أن لا يرى ما يصح أن يرى وأن لا تحدث الرؤية في عين الواحد منا إذا كانت الحال هذه ، كما لا يجوز أن لا يحدث الموت إذا نقص بنية الحي ، ولا يجوز أن لا تنتفى حياته والحال هذه . فعنده إذا كان الحال هذه يستحيل أن لا تحصل الرؤية فيما

(١) سورة البقرة ، ٢٥٥ .

يصح أن يرى ، أو يحصل فيما يستحيل أن يرى ويجري مجرى ما يستحيل رؤيته عندنا . فإذا صح ذلك زال الاعتراض بما ذكرته على مذهبه .

فإن قيل : ألسن تمدحونه جل وعز بأنه حلیم ولا ترجعون بذلك إلا إلى أنه لا يعاقب من عصاه ، ولم يجب أن يكون إثباته معاقباً في الآخرة نقصاً ، فجزوا أن يدرك في الآخرة بالأبصار ولا يكون ذلك نقصاً ، وإن كان قد تمدح بأنه لا يدرك بالأبصار / قيل له : إن وصفنا له جل وعز بأنه حلیم يفيد أنه لم يفعل العقاب على وجه هو متعجل بفعله . فإثباتنا إياه في الآخرة معاقباً لا يخرج من أن يكون غير متعجل بفعل العقاب ، فلم يثبت له ما مدحناه بنفيه عنه على الوجه الذي مدحناه به . والحليم في الشاهد إنما يوصف بذلك لأنه لا يعاجل بالعقاب ، متى لم يعاجل به وصف بذلك آخره أم تركه أصلاً . والتارك للعقاب لم يوصف بأنه حلیم لتركه له ، وإنما يوصف بذلك لأنه لم يتعجل بفعله . فليس لأحد أن يقول إن ما ذكرتموه ليس هو المراد بوصف الحلیم بأنه حلیم في الشاهد . هذا هو قول شيخنا أبي هاشم رحمه الله . فأما شيخنا أبو علي رحمه الله فإنه يقول إن تمدحنا له بأنه حلیم هو تمدح بفعل ما ينافي وجوده وجود العقاب من الإنعام والصحة وما يجري مجراها . ويجري ذلك مجرى تمدحه بفعل التفضل ، فالكلام عنه زائل من هذا الوجه ، وإن كان الصحيح في وصف الحلیم ما قدمناه أولاً .

واعلم أن الأصل فيما يمدح به القديم سبحانه ، وفيما يمدح هو به ، أنه على قسمين : أحدهما تمدح بأمر يرجع إلى إثبات الفعل ونفيه ، والثاني تمدح بما يرجع إلى ذاته .

ثم ينقسم كل واحد من القسمين على ضربين : فاما تمدح به لأمر يرجع إلى

الفعل قد يكون تمدحاً بإثبات ، وقد يكون تمدحاً بنفي . فما هو تمدح بإثبات بعض أفعاله على قسمين : أحدهما يقتضي نفيه نقصاً ، وهو التمدح بفعل الواجب / ٨٨ ب ٨٨ ب من تمكين المكلف ، والألطف ، وإزاحة العلل ، وإثابة من يستحق الثواب ، إلى ما شاكله . وإنما قلنا ذلك فيه لأنه تمدح بفعل واجب ، ومن حق الواجب أن يستحق الذم بأن لا يفعله من وجب عليه . فكذلك قلنا إن نفيه يقتضي النقص ، لكنه يجب أن يشرط فيه فيقال إن نفيه في سائر الأحوال لا يقتضي ذلك فيه .

والضرب الثاني تمدح بفعل الإحسان ، وسائر ما يتفضل به في الدين والدنيا ، فنفي ذلك لا يوجب النقص ، لأن القول بأن نفيه يوجب نقصاً يخرج من كونه تفضلاً ، لأن التفضل ما للمتفضل أن يفعله ، وله أن لا يفعله ، فلذلك لم يوجب نفي ذلك النقص ، وإن كان متمدحاً بفعله .

وأما تمدحه بنفي الفعل فعلى قسمين : أحدهما إثباته يوجب النقص ، وذلك نحو تمدحه بأنه لا يظلم الناس شيئاً ، وما الله بظلام للعبيد ، فإن إثبات ذلك يوجب النقص ، تعالى عن ذلك . وإنما كان كذلك لأن من حق القبيح أن يستحق الذم بفعله ، فلا يصح أن لا يكون إثباته نقصاً ، فلذلك لا نجهز أن يفعل جل وعز شيئاً من القبائح ، كما لا نجهز أن لا يفعل بعض الواجبات .

والضرب الثاني تمدحه بنفي فعل يجري نفيه مجرى التفضل ، وذلك نحو أن يمدح بأنه لا يعاقب الكافر والفاسق لو تمدح بذلك ، وإن كان لو عاقبهما لكان ما يفعله عدلاً وحكمة ، فإن إثبات ما يمدح بنفيه من هذا القبيل لا يوجب النقص ، لأن له أن يعاقب ، كما أن له أن لا يعاقب ، فهو في هذا الوجه بمنزلة التفضل في أنه يستحق المدح بأن لا يفعله ، ولا يستحق بفعله الذم ، وإنما كان كذلك لأن الآلام المستحقة - إذا لم يفعل - صارت بمنزلة ابتداء اللذات ، ولذلك

وقع الإحباط والتكفير بين الثواب والعقاب على هذا الوجه . ولذلك نقول في المظلوم إنه إذا كان من أهل النار ولم يصح أن يوفر عليه ما يستحقه من الأعواض أن يجعل ذلك جزءاً من عقابه ، وجعلنا انتقاص كل جزء من العقاب بمنزلة إيصال جزء من اللذة إليه ، وبذلك يستحق المبرى غيره من الدين وسائر الحقوق المدح ، كما يستحق مثله على العطايا المسداة . فقد ثبت أنه جل وعز لو لم يعاقب الكفار والفساق وعفا عنهم لاستحق المدح ، وإن كان لو فعل بهم العقاب لم يكن ذلك نقصاً فيه . فقد ثبت أن النفي والإثبات في باب الأفعال يتساوى ولا يختلف ، وهذه الطريقة أولى من طريقة من فصل بين الأمرين وجعل النفي مخالفاً للإثبات . فأمّا التمدح إذا كان بأمر يرجع إلى الذات ، فإنه ينقسم إلى أقسام ثلاثة : أحدها تمدح بإثبات في الحقيقة ، والثاني تمدح بما يجري مجرى الإثبات ، والثالث تمدح بما يجري مجرى النفي .

فأمّا التمدح بما هو إثبات في الحقيقة ، فكوصفنا له بأنه موجود قديم باق إلى سائر ما يفيد وجوده ، فإن ذلك إثبات في الحقيقة ، ونفي ذلك يوجب النقص ، لأن نفي ذلك يقتضي عدمه في حال أو في كل حال ، وذلك يخرج من كونه قديماً ، ولا شيء أدل على النقص مما يفيد فيه إخراج من كونه قديماً .

فأمّا التمدح بما يجري مجرى الإثبات / فكوصفنا له بأنه عالم قادر حي سميع بصير لأن هذه الصفات أجمع تفيد مدحه بما هو عليه في ذاته ، ونفي جميع ذلك يوجب النقص ، لأن خروجه من كونه عالماً وقادراً وحيّاً وسميعاً وبصيراً يوجب فيه النقص .

فإن قيل : أليس القديم تعالى عند إيجاد الأجسام قد خرج عن أن يكون قادراً عليها عندكم ، ولا يوجب ذلك نقصاً فيه ، فكيف يصح ما ذكرتموه ؟

قيل له : إن وصفنا إياه عند إيجاد الأجسام بأنه لا يوصف بالقدره عليه إنما لا يوجب النقص ، لأنه يفيد خروجه من كونه قادراً على شيء يستحيل كونه مقدوراً ، وإنما يلحق بمثل هذا النقص متى أبنا عن خروجه من كونه قادراً على شيء يصح كونه مقدوراً في نفسه ويصح مع ذلك كونه مقدوراً له . ولذلك لا يعد كونه تعالى غير موصوف بالقدره على أفعال العباد نقصاً لما استحال كونها مقدورة له ، ولا يعد كونه غير موصوف بالقدره على إيجاد الأجسام والألوان وما جرى مجراها صفة نقص ، لأننا جعلنا ذلك مفيداً للنقص لما كانت الأجسام والألوان مقدورة في الحقيقة ، وإنما لم يصح من الواحد منا أن يقدر عليهما لأمر يرجع إليه لا إلى الجسم واللون ، وهو لأنه يقدر بقدرته تحله لا يصح أن يفعل بها الأجسام أو الألوان لا لأمر يرجع إلى جنسهما . فأمّا القديم تعالى فإنما لا نصفه بالقدره على إيجاد ما قد أوجده من الأجسام ، لا لأمر يرجع إليه ، لكن شيء يرجع إليها ، وهو أنها بوجودها قد خرجت من أن يصح إيجادها ، فلا يوجب وصفنا له بذلك فيه صفة نقص على وجه من الوجوه .

١٨٩ ب - ١٩٠

فإن قيل : فيجب إن كان الأمر كما زعمتوه أن يكون وصفاً له إذا هو أفنى الأجسام بأنه قادر على إيجادها ليس بصفة مدح ، وإن كان وصفنا له بأنه لا يوصف بالقدره عليها عند وجودها ليس بصفة نقص . قيل له : إنه إذا أفنى الأجسام فقد صارت بحيث يصح إيجادها ، وإذا صح ذلك فيها ، فوصفنا له جل وعز بأنه قادر على إيجادها في أنه مدح بمنزلة وصفنا له بأنه قادر على سائر ما نصفه بالقدره عليه . وليس كذلك ما لا نصفه بالقدره عليه مما قد وجد ، لأن ما له لم نصفه بذلك ليس هو شيء يرجع إليه ، بل هو لأمر يرجع إليها ، وهو استحالة وجودها .

فلذلك قسمنا وصفنا لمن يصفه بأنه غير قادر على الشيء إلى قسمين :

أحدهما يوجب النقص ، وهو أن يفيد هذه الصفة فيه كونه غير قادر على ما هو مقدور له وأمثاله مقدور ، لأن ذلك يفيد أنه إنما لم يقدر عليه لأمر يرجع إليه لا إلى المقدور ، ومتى أفادت الصفة أن المقدور في نفسه يستحيل وجوده ، أو يستحيل كونه مقدوراً له ، وأن الحى إنما لم يوصف بالقدرة عليه لذلك لا لشيء يرجع إليه [لم يفد ذلك فيه نقصاً . فأمّا كونه جل وعز غير مدرك لما لم يوجد من المدركات ، فإن ذلك لا يوجب فيه نقصاً ، لأنه إنما خرج من كونه مدركاً لها لاستحالة كونها مدركة له وهى معدومة ، لا لأمر يرجع إليه ، ففارق حاله] (١) وصفنا له بذلك ووصف أحدنا عند غيبة المدرك عنه بأنه لا يدرك ، ٩٠-٩٠ ب / لأنه قد يخرج من أن يدركه مع كون / المدرك بالصفة التى يصح أن ندركه عليها لأمر يرجع إليه يقتضى فيه النقص ، وهو كونه رائيًا بحاسة تحتاج فى الرؤية بها إلى شروط لم تتكامل مع غيبة المدرك . ١٠

وأما وصفنا له بأنه مريد وكاره ، فإنه يجرى مجرى المدح بالأفعال ، لأنه إنما يحصل مريداً وكارها بإرادة وكراهة يحدثها ، والداعى له إليهما [هو الداعى إلى فعل المراد إذا كان المراد من فعله والداعى له إليهما (٢)] هو صفة المراد إذا كان من غير فعله ، لأنه إنما يريد الطاعات من فعلنا لاختصاصها ١٥ بأنا نستوجب بفعلها الثواب ، ويكره القبايح منها لاختصاصها بأنا نستحق بفعلها العقاب فلذلك نريد ونكره . فلماذا قلنا إن ذلك يرجع إلى أنه فى حكم التمدح بالفعل .

(١) ما بين القوسين ساقط من نسخة المكتبة المتوكلية الخيرية ، ومثبت فى نسخة دار الكتب المصرية .

(٢) ما بين القوسين ساقط من نسخة المكتبة المتوكلية الخيرية ، ومثبت فى نسخة دار الكتب المصرية .

فأما التمدح بما يجرى مجرى النفي ، فإنه يجرى على طريقة واحدة فى أن إثباته لا يكون إلا نقصاً ، وذلك نحو تمدحه بأنه لا تأخذه سنة ولا نوم ، وليس كمثله شيء ، وبنفى الصاحبة والولد ، إلى ما شاكلة ، لأن كل ذلك يفيد أنه لما هو عليه فى ذاته لا يصح عليه هذه الأمور . وصحتها عليه تفيد كونه محدثاً ، لأن من حق ٥ السنة والنوم أن لا يصحان إلا على الجسم الذى يصح الفتور والاسترخاء عليه ، والصاحبة والولد لا يصحان إلا على الأجسام التى يصح معنى المضاجعة عليها ومعنى الولادة ، ودخول الشيء وخروجه فيه ، وإثبات مثل له يقتضى فيه أنه ليس بقادر لنفسه ، وأن منعه عن مراده يصح فقد بان أن إثبات جميع ما يمدح بنفيه من هذه الوجوه يقتضى فيه النقص ، لأنه يوجب كونه جسماً ، أو خارجاً من كونه قادراً / ٩٠-٩٠ ب / لنفسه ، وفى ذلك إخراج له من كونه قديماً ، وفى إخراج من كونه قديماً إبطال له وإبطال الحوادث .

وأما تمدحه جل وعز بأنه لا يدرك بالأبصار ، فإنه يجرى على هذا المنهاج ، فإن إثباته لا يكون إلا نقصاً لأنه تمدح بنفى أمر يرجع إلى ذاته ، فذلك وجب أن لا تدركه الأبصار على وجه من الوجوه .

١٥ فإن قيل : إنما يصح قولكم إن إثبات ذلك نقص متى بينتم الوجه الذى له صار وصفاً له أنه لا تدركه الأبصار مدحاً ، وبينتم أنه مدح على وجه يقتضى أن نفيه نقص ، ومتى لم تبينوا وجه المدح لم يتم ما ذكرتموه ، لأنه لا يصح لكم القول بأنه سبحانه امتدح بذلك على وجه لا يعقل . قيل له : إنه تعالى إذا ثبت أنه قد امتدح بذلك ، وعلم أن امتداحه لا يصح أن يكون باختيار فعل أو بانتفاء فعل ، علم أنه تمدح بأمر يرجع إلى ذاته : وإذا صح ذلك ، وعلم أن ما لا يرى إنما لا يرى لأمر هو ٢٠ عليه لنفسه لا يجوز خروجه عنه ، أو لخروجه عن أن يكون بصفة ما ثبت بالدليل

أنه يرى ، ويستحيل في الوجهين جميعاً أن تتغير حاله ، كما أن ما يرى إنما يرى لاختصاصه بحال هو عليه متى كان عليه وجب أن يرى ، وخروجه عنه يستحيل .

فإذا صح ذلك ، علم أنه في ذاته لا يصح أن تدركه الأبصار . فإذا كان لما هو عليه في ذاته يجب ذلك فيه ، فيجب كما لا يتغير في ذاته عما هو عليه ، أن لا يختلف حاله في نفي الإدراك عنه . وقد قيل إن وجه التمدح بذلك أنه إنما يستحيل / أن يرى لكونه قديماً ، لأن ما يرى بالأبصار من حقه أن يكون محدثاً ، لأنه لا يصح أن يرى بالأبصار إلا ما صح كونه في جهة دون أخرى ، وما استحال ذلك عليه لا يصح أن يرى بالأبصار ، ولا نقص أعظم من إثباته محدثاً لو كان مرثياً بالأبصار ، فيجب أن يكون نفي إدراك البصر عنه يوجب المدح ، وإثباته يوجب النقص .

١٠

وليس لأحد أن يقول : أستم تنفون الرؤية عن الإرادة والاعتقاد وغيرها ، وإن لم يكن ذلك مدحاً لهما ، ولا إثباته نقصاً ، فكيف يصح أن تقولوا في القديم جل وعز إن نفي الإدراك عنه يوجب فيه المدح ، وإثباته له يوجب النقص ؟ قيل له : إنه تعالى تمدح بأنه يرى ولا يرى ، وامتداحه بمجموع الأمرين يمنع مما سألت عنه ، كما أنه تعالى تمدح بنفي السنة والنوم عنه مع أنه حي ، فإنما تمدح بمجموعهما . فكما ليس لأحد أنه يقول : أليس نفي السنة والنوم عن الجاد لا يوجب المدح كما ذكرتموه في القديم ؟ لأننا نقول له : ليس الجاد على الصفة التي يكون القديم عليها امتدح بأنه لا تأخذه سنة ولا نوم ، فكذلك الإرادة والاعتقاد إنما لا تريان لأمر يرجع إليهما ، والقديم سبحانه ، مع أنه يصفه سائر الرائيين يرى ولا يرى ، فقد بان بذلك من بين سائر الأشياء ، لأن سائر الأشياء على أضرب ثلاثة : ٢٠ منها ما يرى ويرى وهو الواحد منا ، ومنها ما لا يرى ويرى وهو الأتوان ،

ومنها ما لا يرى ولا يرى وهو الإرادات . والقديم سبحانه / قد اختص بأنه يرى / ٩١-ب-٩٢
ولا يرى من بين سائر الأشياء ، فما ساواه في إحدى هاتين الصفتين لم يساوه في الوجه الذي تمدح عليه ، وسقط بذلك ما سأل عنه السائل .

وليس لأحد أن يقول : كيف يصح أن يتمدح بأنه يرى ولا يرى ، ويكون كلا الأمرين بمجموعهما مدحاً ، ولا يكون كل واحد منهما مدحاً ، ولو جاز ذلك لجاز أن تمدحه بأنه عالم قادر ولا تمدحه بأحد الأمرين ، وذلك لأن الممدوح بذلك يختلف ، فنه ما يكون مدحاً له بانفراده ، وفيه ما يكون مدحاً له مع غيره . ألا ترى أن وصفنا له بأنه موجود بانفراده ليس بمدح لمشاركة المحدث إياه فيه ، ووصفنا له بأنه موجود لم يزل ، مدح ! فكذلك لا يمتنع أن يكون الوصف له بأنه يرى بانفراده لا يكون مدحاً ، فإذا قرن إليه أنه يرى يكون مدحاً ، ولهذا نظير فيما يستحق من المدح على الأفعال أيضاً .

١٠

فقد صح بهذه الجملة وجه الاستدلال بقوله تعالى « لا تدركه الأبصار » (١)
على أنه تعالى لا يرى .
دليل آخر :

وقد استدل شيوخنا رحمهم الله على أنه تعالى لا يرى بالأبصار بقوله تعالى ١٥
في قصة موسى عليه السلام : « رب أرني أنظر إليك » (٢) ، وإجابته إياه بقوله :
« لن تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن استقر مكانه فسوف تراني » (٣) ،
فنفي أن يراه ، وأكده ذلك بأن علمه باستقرار الجبل ، ثم جعله دكا ، ونبه بذلك على أن رؤيته له لا تقع لتعليقه إياها بأمر وجد ضده على طريق التباعد المشهور

١٥

١٥

(٢) سورة الأعراف : آية ٣ : ١٠٣

(١) سورة الأنعام : آية ١٠٣

٢٠

(٣) سورة الأعراف : آية ١٤٣

١٩٢-٩٢ ب/ في مذاهب/ العرب ، لأنهم يؤكدون الشيء بما يعلم أنه لا يقع على جهة الشرط ،
لسكن على جهة التباعد ، كما يقول قائلهم : « لا كلمتك ملاح كوكب أو أضاء الفجر » ،
وكما قال الشاعر :

إذا شاب الغراب أتيت أهلى وصار القار كاللبن الحليب
وكما قال جل وعز : « ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط » ^(١) ،
وكما قال تعالى : « وأما الذين سعدوا ففي الجنة خالدين فيها ما دامت السماوات
والأرض » ^(٢) فكذلك قوله : « فإن استقر مكانه فسوف تراني » ^(٣) ، ثم جعله
الجليل دكابين به انتفاء الاستقرار ، دليل على أن الرؤية لا تقع على وجه .
فإن قيل : إن ظاهر قوله : « رب أرني أنظر إليك » ^(٤) لا يدل على أنه سأل
الرؤية بالبصر ، فيكون ما ذكرتموه من الجواب دلالة على نفى الرؤية ، فهلا
جوزتم أن يكون إنما سأل أن يعرفه نفسه ضرورة على ما ذهب إليه كثير من
شيوخ رحمهم الله كأبي الهذيل وأبي علي رحمهما الله أولاً ، ويكون المراد بقوله :
« رب أرني أنظر إليك » ^(٥) أنظر إلى الآيات التي بظهورها أعرفك ضرورة ، نحو
الآيات التي تظهر في الآخرة ، كما قال تعالى : « يوم تكون السماء كالمهل وتكون
الجبال كالعين » ^(٦) ، وكما قال : « وترى الناس سكارى وما هم بسكارى » ^(٧) ،
« تذهل كل مرضعة عما أرضعت » ^(٨) ، فلا يدل ظاهر الآية على ما ذهبتم إليه ،
سيما وإطلاق الرؤية عندكم لا يقتضى الإدراك بالبصر إلا إن قيد بذكر البصر ،
كما يقولونه في الإدراك ؟

وكيف يصح أن/ يسأل موسى عليه السلام الرؤية ، وقد علم أنه كان يعلم أن
الرؤية لا تجوز على الله تعالى عنده ، لأنه لو لم يعلم ذلك لكان في حكم الجاهل بالله
وتوحيده ، وذلك لا يجوز على الأنبياء صلوات الله عليهم لما فيه من التنفير عن
القبول منهم والرجوع إلى قولهم ، لأن أمته لو رجعوا إليه وسألوه عن الرؤية ،
وكان جاهلاً به ، لأدى إلى أن يعلموا أنه قد جهل ما قد عرفوه من التوحيد ،
وفي ذلك من التنفير مالا خفاء به !

وما أنكرتم أن تقطيعه الجبل ، وجعله إياه دكا ، يدل على أنه إنما سأل إظهار
الآيات التي يعلم عندها ضرورة فأظهر تعالى من ذلك آية دله بها على [أن حال التكليف
لا يصح ظهور ذلك فيه ليعتبر ويعلم أن حال الضرورة هو حال زوال التكليف ،
وأنه لا يصح في الدنيا ^(١)] ما يصح في الآخرة من ذلك . وكل ذلك يبين أن
المراد بالآية ليس هو الرؤية ويبطل تعلقكم بها . قيل له : إن الرؤية إذا قرن إليها
النظر وعداه ^(٢) يإلى فالمراد به الرؤية بالبصر . وقد قال سبحانه : « رب أرني أنظر
إليك » ^(٣) ، فلما قرنه بالنظر وعداه يإلى وجب حمل ظاهره على الرؤية بالبصر ،
لأنه لا يصح أن يكون المراد بهذا النظر الفكر ، لأنه لا يقال في نظر الفكر يُنظر
إليه على الحقيقة ، وإنما يقال يُنظر فيه . وقد ورد الكتاب بما يدل على ذلك :
فقال سبحانه : « يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء ، فقد
سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة ، فأخذتهم الصاعقة بظلمهم » ^(٤) ،
وقال تعالى : « وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة فأخذتكم

(١) ما بين القوسين ساقط من نسخة المكتبة المتوكلية اليمنية ، ومثبت في نسخة دار
الكتب المصرية .
(٢) في نسخة دار الكتب المصرية : معدى وأكبر انظر أنه خطأ وتصحيحه (تعدى) .
(٣) سورة الأعراف : آية ١٤٣ . (٤) سورة النساء : آية ١٥٣ .

(١) سورة الأعراف : آية ٤٠ .
(٢) سورة الأعراف : آية ١٤٣ .
(٣) سورة الأعراف : آية ١٤٣ .
(٤) سورة الحج : آية ٢ .
(٥) سورة الأعراف : آية ١٤٣ .
(٦) سورة الحج : آية ٢ .
(٧) سورة الحج : آية ٢ .
(٨) سورة الحج : آية ٢ .

٩٣-٩٤ ب/ الصاعقة وأتم / تنظرون^(١) ، ومتى قرن بالرؤية ذكر الجهرة ، فالمراد به رؤية البصر . وذلك يدل على أن موسى صلى الله عليه إنما سأل الرؤية ، ومتى حل سؤاله على هذا الوجه أمكن حمل قوله : « أنظر إليك » على ظاهره ، ومتى حمل على أن المراد به العلم احتيج إلى حذف الآيات في الكلام ، فيصير في التندير كأنه قال : رب أدنى أنظر إلى الآيات التي عندها أعرفك ضرورة من غير أن يدل الظاهر عليه .

وقد حكى في القصة أن قومه سألوه أن يرهم ربهم جهرة ، فأجابهم بأن ذلك يستحيل على الله تعالى ، فلم يقيموا بجوابه ، وأجروا أن يرد الجواب من قبل الله تعالى ، فوعدهم ذلك فلما منه بأن الجواب إذا وقع من قبله تعالى كان أحسم للشبهة وأكد في الحجة ، فاختار السبعين لحضور الميقات ، وهو الذي أراده تعالى بقوله : ١٠ « واختار موسى قومه سبعين رجلاً لميقاتنا^(٢) » ، ووعد قومه بأنه سأل سبجانه الرؤية بحضرة السبعين في الميقات ، وسأله عز وجل كما وعد ، فأجابه بما دل به على أن ما سأله لا يجوز عليه . وقوله تعالى : « فلما أخذتهم الرجفة قال رب لو شئت أهلكتهم من قبل وإياي ، أهلكنا بما فعل السفهاء منا^(٣) » يدل على صحة ما قدمناه ، لأنه بين أن للسفهاء فيما سأل من الاختصاص ما ليس له وللسبعين . وظاهر ذلك يدل على أنه إنما سأل على لسانهم ، وأنهم لم يؤمنوا بأنه جل وعز لا يجوز أن يرى عند جوابه ، وأراد بقوله : « أهلكنا بما فعل السفهاء منا^(٤) » أن يقرر أن ذلك لا يقع من الله تعالى ، وإن ٩٣ ب- ٩٤ / كان ظاهره / الاستفهام ، كما قال تعالى : « أأنت قلت للناس اتخذوني وأمي

إلهين من دون الله^(١) » على وجه الإنكار لأن يفعل ذلك ، لا على وجه الاستفهام . ولذلك تاب من مسأله فقال تعالى : « فلما أفاق قال سبحانك تبت إليك^(٢) » ، وإنما تاب عندنا لأنه أقدم على أن يسأل على لسان قومه ما لم يؤذن له فيه ، وليس للأنبياء الإقدام على مسألة ما هذه حاله قبل ورود الإذن ، لأنه لا يؤمن أن يسكون الصلاح في أن لا يجابوا إليه ، أو في أن يفعل خلاف ٥ . اطلبوه إذا كان ذلك يصح فيه ، فيقع بذلك التنفير عنهم . ولنا نقول إنه تاب لأنه سأل الرؤية وهو غير عالم بأنها لا تجوز عليه تعالى ، لأن الأنبياء لا يصح أن تجهل ما هذه حاله ، لما في ذلك من جواز وقوف أمته على ما في ذلك من حالهم ، وفي ذلك تنفير عظيم . فلذلك صرفنا السؤال إلى أنه إنما سأل عن قومه ، فلذلك قال : « تبت إليك وأنا أول المؤمنين^(٣) » ، يريد بذلك وأنا أول من آمن من قومي بأن الرؤية لا تجوز عليك ، وإنما سألت ليثبتوا بالجواب الصادر من قبلك أن ذلك لا يجوز عليك .

١٥ على أن من حل الآية على أنه سأل أن يعرفه نفسه ضرورة ، فلا بد له من الدخول فيما عابه علينا ، لأنه يقال له : أنتقول إنه سأله ذلك وهو عالم بأنه في حال التكليف لا يحسن أن يعرفه نفسه ضرورة ، أو لا يعلم ذلك ؟

فإن قال : كان يعلم ذلك ، لأن العقل قد دل على أن المكلف لا يجوز أن يكون عالماً بالله من جهة الاضطرار على ما يذهب إليه في هذا الباب ، قبل له : فلماذا سأل ذلك مع علمه بأنه لا يجوز عليه . فإن ذكر في ذلك وجهاً / لأجله / ٩٤ ب- ٩٤ سأل ذلك من أنه سأل ليصير ما علمه عنده أكد ، ولكي يقف قومه عليه فيعرفون

(١) سورة المائدة . آية ١١٦ .

(٢) سورة الأعراف : آية ١٤٣ .

(٣) سورة الأعراف : آية ١٤٣ .

(٢) سورة الأعراف : آية ١٥٥ .

(٤) سورة الأعراف : آية ١٥٥ .

(١) سورة البقرة : آية ٥٥ .

(٣) سورة الأعراف : آية ١٥٥ .

ذلك كمعرفته ، فما قلناه في الوجه الذي نصرناه أقوى من ذلك وما دل عليه من الآتي التي ذكرناها .

وإن قال : كان موسى صلى الله عليه غير عالم بأنه جل وعز لا يجوز أن يعرف ضرورة مع التكليف وإن كان العقل يدل عليه ، قيل له : هذا يوجب كونه جاهلا ببعض ما يتعلق بالديانات ، والعقل يدل عليه . ولئن جاز ذلك ليجوزن مثله في الرؤية ، لأن الجبل بأنه تعالى لا يرى ليس هو جهلا بالله في الحقيقة ، وإنما هو جهل بحال الرائي ، كما أن الجبل بأنه يعرفنا نفسه ضرورة مع التكليف ليس بجهل ، وإن كان جهلا ببعض الأمور العقلية المتعلقة بالديانات .

فإن قالوا : أيجوز أن لا يعرف موسى عليه السلام ذلك من جهة العقل ، لأنه من الأمور التي يصح أن تعلم سمعا ، فلذلك صح أن يسأله تعالى ؛ قيل لهم : فجوزوا . أن يكون إنما سأله الرؤية على ما ذكرناه وهو غير عالم به ، لأنه مما يصح أن يعلم بالسمع ، وإن كان العقل قد دل عليه .

فإن قالوا : إنما سأله المعرفة ضرورة ، لأن ذلك مما لا يعلم إلا سمعا ، ولا مجال للعقل فيه . قيل لهم : إن الدلالة قد دلت من جهة العقل على أن ذلك لا يصح مع التكليف ، فذاكرتموه ساقط . وقد ذكر شيخنا أبو علي رحمه الله في الأسماء ١٥ والأصناف أن العلم بأنه تعالى مع التكليف لا يجوز أن يعرف باضطراب طريقة السمع ، فلذلك سأله موسى عليه السلام ، وهذا قاله قديما . وإلا فقله وقول شيخنا أبي هاشم رحمه الله أخرا إن ذلك عقلي ، ولذلك يقطعان على أن أحدا من المكلفين لم يضطره الله تعالى إلى معرفته البته / ٩٤ب-١٩٥

وبعد : فقد بينا أنه لم يسأل الرؤية على وجه ينبيء عن كونه غير عالم ، وإنما سأله على لسان قومه ، وذلك مما يبطل ما سألوا عنه من أنه لا يجوز أن لا يعلم أن

الرؤية لا تجوز على الله تعالى لأن في ذلك تنفيرا .

فإن قيل : لو كان سأل ذلك على لسان قومه لم يصف السؤال إلى نفسه ، فلما قال « رب أرني أنظر إليك » ^(١) ، وقال تعالى في الجواب « لن تراني » ، دل ذلك على أنه سأل عن نفسه لا عن قومه . قيل له : إنه لا يمتنع أن يورد السائل عن غيره المسألة على سبيل الإضافة إليه ، ويكون الحال في ذلك معقولا لما تقدم من المقدمات ، وعلى ذلك يشفع أحدنا إلى غيره لغيره ، فيقول له : أحب أن تفعل بي كيت وكيت ، وأن تقضى حقى فيه ، ويجيب المشفوع إليه : بأنى قد فعلت ذلك لك وبك ، ويكون ذلك صحيحا ، وإن كان السؤال عن غيره . وإنما كان كذلك لأن السائل لغيره عن غيره لغرض له فيه تكفل بالمشقة لأجل غيره كتكفله بها لأجل نفسه ، فتحقق بإضافة السؤال إلى نفسه اهتماما بذلك ، وإن كان سائلا عن غيره كاهتمامه إذا كان سائلا لنفسه .

فإن قيل : كيف يصح مع علمه بأنه تعالى لا يجوز أن يرى أن يسأله ذلك لمسألة قومه ، ولو جاز ذلك لجاز أن يسأله عن سائر ما يجمله قومه من صفات الله إذا سأله ولم يقنعوا بجوابه حتى يسأله أن يكون له صاحبة وولد ، ويكون مربوبا ، ويكون جسما ، فإذا استحال ذلك وجب القضاء بمثله في الرؤية ، وبطل ما / حملتم الآية عليه ؟ قيل له : إنما يصح أن يسأل عن قومه ما إذا ورد الجواب ٩٥-٩٥ب عن الله تعالى لهم صح أن يعرفوه ، وذلك يصح في الرؤية ، لأن مع الجهل بأنه يرى أو لا يرى يصح أن يعلم أنه تعالى حكيم ، وأنه صادق في إخباره ، على ما سنبينه من بعد ، فخل ذلك من هذا الوجه محل سائر ما يصح أن يعرف من جهة السمع في أنه يصح له أن يسأل عن لسانهم لكي يرد الجواب على وجه تزول

(١) سورة الأعراف : آية ١٤٣ .

[معه] عنهم الشبه والشك . وليس كذلك سائر ما سألت عنه ، لأن مع جلهم به لا يصح أن يعلموه جل وعز حكماً صادقاً في إخباره ، فإذا لم يصح منهم ذلك كان ورود الجواب عن الله تعالى ، والحال هذه ، لا يفيد ، فلا يصح لموسى صلى الله عليه أن يسأل عنه ، لأنه في حكم العبث إذا كان حالهم هذه ، ففارق حال الرؤية حال التجسيم واتخاذ الصاحبة والولد .

وقد أجاب بعض شيوخنا عن ذلك بأن قال : كان يحسن منه أن يسأل عن ذلك أجمع إذا علم أنه صلاح لهم في الدين ، وأن ورود الجواب عن الله تعالى لطف لهم في النظر فيه ، بعد أن تبين في مسألته أنه عالم باستحالة ما سألوا عنه . وأن غرضه في السؤال ورود الجواب ليكون لطفاً لهم ، وذلك يسقط السؤال أيضاً ، وهذا غير بعيد ، لأنه كما يجوز أن يؤكد جل وعز ما يعلم من حاله بالعقل كالتوحيد والعدل ، بإنزال الدلالة عليه في كتبه ، ويكون في ذلك وجه من الحكمة ، فكذلك لا يمتنع أن يعلم بعض أنبيائه أن ورود ذلك على جهة الجواب صلاح لقومه ، فقال الله جل وعز / إنزال ذلك ، لأن الجواب في ذلك لرفع رقيب . ولم يكن فيه معنى تصح ابتداءً إنزاله أيضاً .

وكما يصح أن ينزل جل وعز على أنبيائه علماً بعد علم عند المسألة لما يعلم فيه من المصلحة ، كما يصح ذلك على جهة الابتداء ، فكذلك لا يمتنع مثله فيما ذكرناه . وقوله تعالى : « يأتك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء ، فقد سألوا موسى أكبر من ذلك » ^(١) ، يدل على ما قلناه .

وليس لأحد أن يقول : إذا كان إنزال الكتاب من السماء على الوجه الذي

سأله أهل الكتاب يصح . وإنما ذمهم لأنهم سألوا ذلك على وجه المعاندة ،

(١) سورة النساء : آية ١٥٣

فقولوا إن الرؤية على الله تعالى جائزة أيضاً ، وإنما عظم الله تعالى ذلك منهم ، لأنهم سألوه على وجه المعاندة لموسى صلى الله عليه ، وجعلوا حكم الممثل حكم الممثل به . أقيل له : إن الوجه في تشبيه أحدهما بالآخر ليس هو ما ظننته ، وإنما أراد جل وعز أن مسألة أهل الكتاب ذلك للرسول صلى الله عليه خطأ عظيم ، كما أن مسألة قوم موسى عليه السلام خطأ عظيم ، منبهاً بذلك نبينا صلوات الله عليه أن مثل ما امتحن به قد لحق الساف من الأنبياء . فإذا صح ذلك ، فالكلام في أن أحد الأمرين ، وإن كان خطأ ، يجوز وقوعه ، لأنه يتعلق بالفعل الواقع باختباره ، والآخر يرجع إلى ما هو عليه في ذاته لا مدخل له في الكلام . ألا ترى أنا نقول إنه تعالى قد تمدح بنفي الظلم عن نفسه ، كما تمدح بنفي السنة والنوم عن نفسه ، وإن كنا نقصص بين الأمرين في صحة / وقوع أحدهما لدخوله / ١٩٦-٩٦ ب تحت القدرة ، واستحالة الآخر لأنه أمر يرجع إلى ذاته ، وذلك لا يؤثر في صحة التشبيه !

فإن قيل : إنه لو سلم لكم أن المراد بالآية الرؤية على ما اعتمدتموه ، لم يصح التعلق بها ، لأنه ليس فيه أكثر من أنه لا يراه ، وليس في ظاهره ما يدل على أنه لا يجوز أن يرى بالأبصار ، ولا ما يدل على أنه لا يجوز أن يراه بعد تلك الحال ، ولا فيه ما يدل على أن غير موسى لا يراه ، وكل ذلك يمنع من تعلقكم بها . قيل له : إن قوله سبحانه : « لن تراني » يدل ظاهره على أنه لا يراه أبداً ، لأن النفي على هذا الوجه يوجب ذلك في اللغة ، كقوله تعالى : « فإن لم تفعلوا ولن تفعلوا ، فاتقوا النار التي وقودها الناس ^(١) » ، إلى ما شاكله . وذلك ظاهر في اللغة . وإنما علق الرؤية باستقرار الجبل لينبه بجماله إياه دكا ، مع

(١) سورة البقرة آية : ٢٤

تعلقه إياه باستقراره ، على أنه إن يراه ، فصار ذلك تأكيداً للجواب على وجه بطلانه ، وإلا خرج من كونه تأكيداً .

وليس لأحد أن يقول : إذا كان ما علق به نفي الرؤية من جعله الجبل دكا اختص بوقت ولم يدم ، فيجب أن تكون الرؤية بهذه المنزلة ، وليس له أن يقول إذا علق الرؤية باستقرار الجبل ، وكان ذلك في مقدوره يصح وقوعه ، فيجب أن تكون الرؤية المتعلقة به في جوازها عليه بمثابته ، وذلك لأنه علق نفي الرؤية أبداً بجعله الجبل دكا في تلك الحال ، وعلق جواز الرؤية بالاستقرار في تلك الحال . فلما لم يستقر عند جعله إياه دكا ، بل استحال ذلك فيه لما فيه من اجتماع الضدين ، دل ذلك على أن ما علقه بمنزلة في أنه لا يصح . وقد بينا أن الغرض بذلك التباعد ، وليس الغرض بذلك تعلقه به على جهة الشرط ، وإذا صح ذلك سقط هذا السؤال من أصله . وليس له أن يقول : لو كان الغرض بذلك التباعد لتعلقه بأمر يستحيل ، كما علق دخولهم الجنة بولوج الجبل في سم الخياط ، فلما علقه بأمر يجوز ، علم أن الغرض به الشرط ، وذلك لأن طريقة العرب في هذا الباب ومذاهبهم بخلاف ما قاله ، لأنهم يبعدون الشيء بتعلقه بما يتعذر زواله كما يبعدونه بتعلقه بالحال على ما بيناه من قبل ، وفي ذلك إسقاط السؤال . فإذا ثبت أن ظاهره يدل على أن موسى عليه السلام إن يراه على وجهه ، فيجب أن يكون غيره لا يراه من الأنبياء والمؤمنين ، لأنه قد ثبت بالإجماع أنه إن صح أن يراه بعضهم رآه سائرهم .

وبعد : فإن مسأله الرؤية كانت على الوجه الذي سأله قومه ، وهم إنما سألوا لشكهم في أنه يجوز أن يرى أو لا يرى ، فيجب أن يكون جوابه خارجاً على هذا الحد ، فلذلك دل على ما قلناه . على أنه إذا ثبت أنه لا يراه أحد بالأبصار ،

فيجب أن لا يرى ، لأنه لا قول بعد إبطال أنه لا يرى بالأبصار لا في الدنيا ولا في الآخرة إلا القول بأنه يستحيل أن يرى أصلاً . وقد بطلنا القول بأنه يرى بحاسة أخرى ، فالتعلق بذلك لا يصح ، ويسقط بذلك قول من قال إن الجواب إنما يقتضي نفي الرؤية في الحال فقط . على أنه لو اقتضى نفي الرؤية في الحال لم ١٩٧-٩٧ ب يعلم بظاهره أنه لا يراه بعد ذلك ، فكان يجب عندما أفاق موسى صلى الله عليه أن يكون شكه أو شك قومه كوقبل المسألة ، وفي بطلان ذلك دلالة على صحة ما قلناه .

وليس لأحد أن يقول : إن موسى صلى الله عليه إنما سأل الرؤية في الحال ، فكيف يجيبه عز وجل بنفي الرؤية في كل حال . وذلك لأنه ليس في قوله « رب أرني أنظر إليك »^(١) توقيت ، فلا يمتنع أن يكون سأله الرؤية في كل حال عن لسان قومه ، فصح أن يكون الجواب جواباً عن نفي الرؤية في كل حال .

وبعد : فإن السؤال لو صح كونه مقيداً بوقت لم يجب مثله في الجواب إذا كان لفظه يدل على تأكيد النفي ، ولا يمتنع أن يجيبه بما يعرفه به أن ما سأل لا يجوز عليه في كل حال ، فيزيده بيانا على ما يقتضيه جواب سؤاله . وقد قال شيخنا أبو علي إن قوم موسى عليه السلام إنما سألوه أن يريهم الله جهرة ، فخيرهم باستحاله ذلك ، فقالوا : « لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة »^(٢) ، فأراد صلى الله عليه أن يأتهم من قبل الله جواب مقنع ليكون زجراً لهم ، وكانوا سألوه أن يكلمه الله بحضرتهم حتى يسمعوا كلام الله فقال لهم : اختاروا منكم سبعين رجلاً ، فاختاروهم ، واختارهم موسى عليه السلام ، وصار بهم إلى الميقات . فلما كلمه تعالى بحضرتهم قالوا له : سل الله الرؤية ٣٠

(١) سورة الأعراف : آية ١٤٣ .

(٢) سورة البقرة : آية ٥٥ .

ليبين قومك أنها لا تجوز عليه ، وليرجمهم عن طلبها فقال : « رب أدنى أنظر
٩٨ ب - ٩٨ / إليك »^(١) ، ومراده بيان الجواب من قبله تعالى على جهة الزجر لئلا يسرئيل / على
الإقامة على هذا السؤال ، فقال تعالى : « ان تراني ولكن انظر إلى الجبل فإن
استقر مكانه فسوف تراني »^(٢) ، ثم جعله دكا وهم ينظرون إليه ، وأتاهم بالرجفة
والصاعقة ، فصعق موسى عليه السلام ، وصعق الذين اختارهم فأتوا دون موسى ،
ثم أحياهم الله ، وأدركت الصاعقة الذين سألو موسى أن يريهم الله جبهة بظلمهم
فأتوا ، ثم بعثهم الله من بعد موتهم كما قال الله تعالى : « ثم بعثناكم من بعد
موتكم »^(٣) ؛ وبين تعالى أن الصاعقة أخذتهم لقولهم أرنا الله جبهة ، فقال
تعالى وقالوا « لن نؤمن لك حتى نرى الله جبهة »^(٤) ، فأخذتهم الصاعقة بظلمهم
ثم اتخذوا العجل »^(٥) ، وكل ذلك يبين صحة ما قدمناه .

فصل

في أن السمع كالعقل في أنه يصح أن نعلم به أنه تعالى لا يرى

اعلم أن مالا يصح أن يعلم إلا من جهة العقل ، هو الذي مع الجهل به لا يصح
أن يعلم كونه تعالى حكما لا يختار فعل القبيح ، أولا يسلم هذا العلم معه ، فها هذه
٥ حاله لا يصح أن يعلم إلا بالعقل . فأما ما يصح هذا العلم مع الجهل به ، فليس يتمتع
أن يعلم من جهة السمع . وإنما قلنا ذلك لأن صحة معرفة الشيء من جهة السمع
موقوف على العلم بأنه تعالى على صفة معها لا يختار فعل القبيح . فحق أمكن معرفة
ذلك صح أن يعلم بخبره سائر ما يخبر به ، لأنه يعلم كونه صادقا / في خبره ، وأنه ٩٨ - ٩٨ ب
لا يجوز أن يختار فعل الكذب على وجه من الوجوه . ولذلك صح أن تعرف
السمعيات كلها بخبره ، أو بما يجري مجرى خبره من الأمر والنهي من حيث
١٠ صح قبل العلم بها العلم بأنه تعالى لا يختار فعل القبيح من الكذب وغيره .
ولذلك لا يصح للمجبرة عندنا العلم بالسمعيات ، لأنهم قد أفسدوا على
أنفسهم طريق العلم بأنه سبحانه لا يفعل القبيح لإضافتهم القبائح كلها إلى الله .
فلذلك قلنا إن من نسب إلى الله قبيحا واحدا لم يمكنه أن يعلم شيئا بالسمع ، حتى
قال شيوخنا رحمهم الله : إن من نسب الخسيس إليه تعالى ، واعتقد فيه أنه قبيح ،
١٥ لا يمكنه العلم بصحة السمع .

ولذلك قلنا إن من لم يعرف ما يختص القديم تعالى من كونه قادرا عالما
حيا ، غير مشبه للأجسام ، غير محتاج ، لا يمكنه أن يعرف صحة السمع . فإذا
صح ذلك ، وكان مع الشك في أنه تعالى يرى أو لا يرى ، يصح أن يعلم كونه
تعالى عالما بقبح القبائح ، وبأنه مستغن عن فعلها ، وبأن من هذه حاله لا يختارها
٢٠

(١) سورة الأعراف : آية ١٤٣ .

(٢) سورة الأعراف : آية ١٤٣ .

(٣) سورة البقرة : آية ٥٦ .

(٤) سورة البقرة : آية ٥٥ .

(٥) سورة النساء : آية ١٥٣ .

فغير ممتنع أن يعلم المكلف ، عند علمه بأن القديم سبحانه هذه حاله أنه تعالى لا يجوز أن يرى غيره . هذا إذا كان الشاك في أنه تعالى يرى أو لا يرى قد علم القديم عز وجل على ما يختص به في ذاته ؛ ولا يقول بأنه يرى على وجه يوجب التشبيه فيه ، أو يشك في ذلك ، لأنه متى جوز الرؤية عليه على هذا الوجه ، أو شك فيه ، لم يأمن كونه جسماً . ومتى جوز كونه كذلك لم يعلم كونه غنياً ، ٥
٩٨ب-٩٩ / فإذا لم يعلم ذلك لم يعلم / صحة خبره .

فإن قيل : أليس متى جوز المكلف عليه الرؤية جوز عليه الشروط التي معها يرى المرئي من كونه مقابلاً أو في حكم المقابل ، وهذا يوجب حدوثه ، فكيف يصح مع ذلك العلم بأنه قديم ، وأنه لا يشبه الأجسام والأعراض ، وإذا لم يصح مع ذلك هذا العلم ، لم يصح أن نعرفه جل وعز بالصفة التي لكونه عليها لا يقع القبيح منه ، وذلك يمنع مما قلتموه من صحة العلم بذلك سمعاً ؟ قيل له : إنه لا يمتنع أن يشك المكلف في رؤيته ، وإن علم أنه لا يصح عليه المقابلة وما جرى مجراها ، لكنه يقول إنه يرى كما يشاء ويريد ، أو يرى بأن يفعل في أعيننا الرؤية ، وإن لم تثبت هذه الشروط في رؤيتنا له . فإذا صح ذلك فيه ، لم يمتنع مع شكه في ذلك أن يعلم أنه تعالى بالصفة التي لا يجوز معها فعل القبيح ، وإنما يلزم من ١٥
يقول إنه سبحانه يرى هذا القول ، كما يلزم على كثير من المذاهب مالا يلزمه الذهاب إليه ، فليس يجب من حيث صح منا إزمه أن يكون القائل بإثبات الرؤية قائلاً به . وإذا لم يجب ذلك فيه ، صح أن يعلم بالسمع ما يخبر الله عنه وإن شك في الرؤية .

وقد قال شيخنا أبو علي رحمه الله إن سائر ما ورد به القرآن في التوحيد ٢٠
والعدل ورد مؤكداً لما في العقول . فأما أن يكون دليلاً بنفسه يمكن الاستدلال به

ابتداءً فمحال . وبين أن من شك في الخبر ، وأجاز أن يفعل تعالى القبيح ، لم يصح أن يعرف صحة السمع : لأنه إما أن يعرفه بدليل العقل الذي يقتضي أنه لا يفعل شيئاً من القبائح ، وقد / أفسد ذلك على نفسه ، أو يعرف ذلك بقوله تعالى إن ٩٩-٩٩ب
إخباري صدق ، ومن لم يعرف صدقه إلا بقوله « إني صادق » ، لم يصح أن يعرف صدقه أبداً ، لتجويز كونه كاذباً في قوله « إني صادق » . وبين أن من أمكنه أن يعرف أنه تعالى لا يفعل شيئاً من القبائح يعرف صحة السمع . وقد بينا صحة ذلك في الرؤية ، فيجب أن يمكن العلم بأنه تعالى لا يجوز أن يرى سمعاً .

فإن قيل : أليس من جوز الرؤية على الله سبحانه فهو جاهل به ، مثبت له على صفة ليس هو عليها ، وقد علم أن مع الجهل بصفاته لا يصح أن يعرف عدله ، وإذا لم يصح العلم بذلك ، لم يصح أن يعرف صحة السمع حتى ١٠
يعلم بخبره أنه لا يجوز أن يرى ؟ قيل له : إن من نفى التشبيه ، وعلمه جل وعز على ما يختص به من الصفات ، واعتقد أنه لكونه كذلك يرى ، فهو غير جاهل به ، وإنما جهل حال الرائي ، فاعتقد أنها تتعلق بالقديم سبحانه كتعلقها بسائر المراتب ، فسيبيله في ذلك سبيل من علم الإرادة على ما يختص به من الصفات ، ثم اعتقد أنها ترى . وقد علم أن من هذه حاله لا يكون جاهلاً بالإرادة ، وإنما يعتقد أن الرائي ١٥
قد يجوز أن يحصل له حال الرائي معها كجواز حصوله مع الألوان ، فكذلك القول فيما قدمناه . وإذا لم يكن مثبت الرؤية جاهلاً بالله لم يمتنع أن يعلمه حكماً ، ويعلم بالسمع أنه لا يجوز أن يرى على وجه .

رائيا لغيره لا يقتضى كونه رائيا لنفسه ، ولا ما دل على ذلك دل على كونه رائيا
لنفسه ، فلم يمتنع أن يكون رائيا / لغيره وإن لم يكن رائيا لنفسه . يبين ذلك أن / ١٠٠- ١٠٠ ب
ماله صار رائيا لغيره هو لأن غيره بالصفة التى يصح معها أن يرى ، وإنما وجب
كون الواحد منا رائيا لنفسه لأن نفسه كغيره فى أنه جسم تصح رؤيته ، ولذلك
لما لم يشارك نفسه غيره فيما له صح أن يسمع ، لم يجب من حيث سمع الأصوات
التى هى غيره أن يكون سامعا لنفسه . فإذا ثبت أنه إنما يرى نفسه ، لأنها كغيره
فى الصفة التى لها يصح أن يرى ، لم يكن بأن يقال انه تعالى إنما رأى نفسه من
حيث رأى غيره بأولى من أن يقال إنما رأى غيره من حيث رأى نفسه ، وهذا
يوجب كون كل واحد من الأمرين علة فى نفسه ، وهذا واضح الفساد .

١٠ فإن قبل : قد اعتمدتم فيما قدمتموه من الأصل على أن كون الرائي منا
رائيا لغيره لا يقتضى كونه مرئيا ، فدلوا على ذلك ليتم لكم ما ذكرتموه . قيل له :
ان وصف الرائي منا بأنه راء يرجع إلى جملة ، ووضع بان يرى يرجع إلى كل
جزء منه ، لأن الرائي هو الحى ، والمرئى هو كل جزء من الجواهر . فإذا صح
ذلك ، لم يجوز أن يقال إن كونه رائيا يقتضى كونه مرئيا ، لأن الصفة الراجعة
إلى الجملة لا يجوز أن تقتضى صفة يختص بها الحل ، لأن الحل فى حكم
الغير له ، ولا يصح أن يقتضى صفة لموصوف آخر . فقد ثبت أن كونه رائيا
لا يقتضى كونه مرئيا ولا رائيا لنفسه ، ولذلك يصح أن يخرج من كونه رائيا
وإن كان مرئيا لغيره . فإذا صح ذلك ، لم يمتنع كونه / تعالى رائيا لغيره وإن / ١٠٠- ١٠١ ب
لم يكن رائيا لنفسه .

٢٠ والذى يدل على أن الواحد منا راء لا يدل على كونه مرئيا ، لأن العلم بأنه
مرئى طريقه اختبار المشاهدة ، والعلم بأنه راء طريقه الاستدلال بكونه حيا لا آفة به ،
(١٢ - النى)

فصل

٩٩ ب- ١٠٠ / فى ذكر شبههم العقلية والسمعية فى إنبات الرؤية

شبهة لهم :

قالوا : إذا ثبت كون القديم جل وعز رائيا لغيره ، فيجب كونه رائيا لنفسه
اعتبارا بالشاهد ، لأن الواحد منا متى كان رائيا لغيره كان رائيا لنفسه ، ومتى
امتنع عليه رؤية غيره لفساد حاسته وما جرى مجراه ، امتنع عليه رؤية نفسه .
فنفس الرائي كغيره فيما يصح كونه رائيا لها أو يمنع منه . وصحة ذلك توجب
القول بأنه تعالى راء لنفسه ، ولا يصح كونه رائيا لنفسه إلا ويجب أن يكون مرئيا
لنا ، ويصح أن نراه على ما نذهب إليه .

الجواب :

١٠ إن الموصوف إذا شاركه غيره فى صفة ، واختص ذلك الغير بأخرى ، فلا
يجب بالمشاركة فيها المشاركة فى الأخرى إلا بأن يعلم أن الأولى تقتضى
الثانية ، أو أن مادل على الأولى يدل على الثانية . فأما إذا لم يحصل أحد
هذين الوجهين ، فغير ممتنع المشاركة فى الأولى دون الأخرى . يبين صحة ذلك
أنه جل وعز راء كالواحد منا ، ولم يجب أن يكون جسما كالواحد منا ، ولا رائيا
بحاسة ، ولا محتاجا إلى جارحة لما كان كونه رائيا لا يوجب كونه جسما محتاجا إلى
حاسة ، ولا مادل عليه دل على ذلك .

فإذا ثبتت هذه الجملة ، لم يجب من حيث شارك القديم تعالى الرائي منا فى
كونه رائيا لغيره أن يكون مشاركا له فى كونه رائيا لنفسه ، لأن كون الواحد

فالتطريق إلى العلم بأحدهما غير الطريق إلى العلم بالآخر ، فلا يجب أن يكون جل وعز ، من حيث شارك الرأي منا في كونه رائياً لغيره ، أن يكون رائياً لنفسه ، وأن يكون نفسه مرئياً .

على أن الواحد منا لا يكون محركاً لغيره إلا ويحرك نفسه ، كما لا يكون رائياً لغيره إلا ويرى نفسه ، ولم يجب أن يكون تعالى ، إذا كان محركاً لغيره ، وصح ذلك منه ، أن يكون محركاً لنفسه ، ويصح ذلك فيه من حيث لم يكن نفسه بالصفة التي معها تصح الحركة عليه ، فكذلك لا يمنع أن يكون رائياً لغيره وإن لم ير نفسه ، لفارقة نفسه لغيره فيما له يصح أن يرى ، ويفارق حاله حال الواحد منا في ذلك .

ومما يقارن هذه الشبهة قولهم إنه جل وعز لما كان عالماً لنفسه لم يجوز أن يعلم غيره إلا ويعلم نفسه ، كالعالم منا ، فكذلك إذا كان رائياً لنفسه ، لم يصح أن يرى غيره إلا ويصح أن يرى نفسه ، كالواحد منا ، وأكثر ما أجبت به عن الفصل المتقدم هو جواب عن هذا . ومما يقتضيه هذه العلة أن كونه سبحانه / سامعاً من صفات نفسه ولم يجب من حيث كان سامعاً لغيره أن يكون سامعاً لنفسه . فكذلك لا يجب أن يكون رائياً لغيره وإن لم يجب أن يرى نفسه . وإنما صح أن يعلم نفسه ، لا من حيث علم غيره ، لكن لأن نفسه معلوم كغيره ، ومن حق العالم لنفسه أن يعلم كل ما يصح كونه معلوماً ، ولم يثبت كون نفسه مرئياً كغيره ، كما لم يثبت كون نفسه مسموعاً كغيره ، فلم يجب من حيث رأى غيره وسمعه أن يكون مرئياً ولا مسموعاً .

فإن ارتكب القول بأنه تعالى يسمع ، ففي هذا خرق لإجماع ، لأن أحداً لم يقل بأن ذاته تعالى مسموعة ، وإنما قال بعض المتأخرين إنه يسمع ذاته متكلماً .
على أن هذه العلة توجب أن يكون إذا أدرك الرائحة أن يدرك نفسه على

الذي يدرك الرائحة عليه ، وإذا قدر على غيره يصح أن يقدر على نفسه . فإذا لم يجب ذلك لفارقة نفسه لغيره فيما له يصح أن يدرك ويقدر عليه ، فكذلك القول فيما ذكره .

شبهة أخرى لهم :

قالوا : قد ثبت في الشاهد أن كل من صح أن يقدر ويفعل فيجب كونه مرئياً ، كما يجب صحة كونه رائياً ، فإذا صح كونه تعالى قادراً فاعلاً . فيجب أن يصح كونه مرئياً .

الجواب :

إن ماله صح كون / الواحد منا مرئياً ، ليس هو كونه فاعلاً ولا قادراً ، لأنه / ١٠١-١٠٢
قد يخرج من كونه فاعلاً قادراً وإن كان مرئياً ، وإنما صار مرئياً لأنه في ذاته جوهر ، ومن حق الجوهر أن تتناوله الرؤية في حال وجوده . فإذا صح ذلك ، لم يجب كونه تعالى مرئياً من حيث كان قادراً فاعلاً ؛ يبين صحة ما ذكرناه أنه لو كان كونه قادراً يقتضي كونه مرئياً ، لوجب أن يرجع كونه مرئياً إلى جملته كرجوع كونه فاعلاً قادراً إليها . فإذا بطل ذلك ، علم أن المقتضى لكونه مرئياً ما قدمناه وذلك لا يصح على الله سبحانه ، فلم يجب كونه مرئياً من حيث كان قادراً فاعلاً ،
وإنما وجب ذلك في الشاهد ، لأن الفاعل القادر منا لا يكون إلا جسماً ، ومن حق الجسم أن يصح أن يرى ، كما لا يكون إلا محدثاً ، ولم يجب أن يكون تعالى من حيث كان قادراً عالماً أن يكون محدثاً ، فكذلك لا يجب من حيث كان كذلك أن يكون مرئياً .

شبهة أخرى لهم :

اعتل بعضهم في أنه جل وعز يرى بأنه قائم بنفسه ، ومن حق القائم بنفسه

في الشاهد أن يصح أن يرى ، لأن الجوهر والجسم ، من حيث كانا كذلك ، صح رؤيتهما عند الوجود ، ولم يصح ذلك فيهما عند العدم ، ولذلك لا يصح رؤية الأعراض ، ويصح رؤية الأجسام ، فإذا كان جل وعز قائماً بنفسه ، وجب كونه مرئياً .

الجواب :

إن الجوهر لم ير من حيث كان قائماً بنفسه : لأنه إن أريد بقولنا إنه قائم بنفسه أنه موجود / فقد علم أنه لم ير لأنه موجود ؛ وإن أريد أنه موجود باق ، فقد علم أنه لم ير لكونه كذلك ؛ وإن أريد به أنه لا يحتاج في وجوده إلى محل ومكان ، فقد علم أنه لم ير لكونه كذلك ، فبطل التعلق به .

- ١٠ فإن قيل : ولم قلتم إن الجوهر لم ير لما ذكرتموه من الأقسام ، أو لبعضها (١) ؟ قيل له : قد بينا من قبل أنه لا يصح أن يرى الشيء من حيث كان موجوداً ، لعلمنا باستحالة رؤية كثير من الموجودات ، ودلنا على أن ما امتنع رؤيته علنياً من غير مانع من صحة حاستنا ، فيجب كونه غير مرئياً وإن كان موجوداً ، وبيننا أن القول بأن كل موجود يصح أن يرى يؤدي إلى الجهالات ، وإلى تجويز القول بأن كل موجود يصح أن يدرك بكل حاسة ، وتجويز الاستغناء بالحاسة الواحدة عن الحواس أجمع ، يوجب أن لا يفصل بين المختلفين عند الإدراك ، ولا يلتبس حال المتفقين إذا تناولها الإدراك . وبيننا أن عدم الشيء ، وإن أحوال رؤيته ، فإن ذلك غير دال على أن وجوده هو المصحح لرؤيته ، كما أن وجود الشيء أحوال القدرة عليه ، ولم يوجب ذلك أن يكون عدمه يصح كونه مقدوراً ، وكما أن المنع أوجب تعذر الفعل ، ولم يوجب ذلك أن ارتفاعه يصح الفعل ، وكما أن عدم

(١) هكذا في نسخة المكتبة المتوكية اليمنية ودار الكتب المصرية .

الدلالة فيما يحتاج من الأفعال إلى آلة يوجب تعذر الفعل ، ووجوده لا يقتضي صحة الفعل ، وكما أن ارتفاع القدرة يحيل الفعل ، ووجوده لا يوجب الفعل ، وكما أن عدم الرأس والبنية / يحيل كون الجملة حية ، ووجوده لا يوجب صحة كونه حياً ، إلى نظائر لذلك تكثر ، فبطل القول بأن كل موجود يصح أن يرى .

٥ على أن تعذر رؤية الشيء مع كونه وكون الرائي على الصفة التي معها يرى ، وارتفاع الموانع ، أمانة لكونه غير مرئياً في ذاته ، كما (١) أن رؤيته ، والعلم به على طريقة واحدة عند المشاهدة ، أمانة لكونه مرئياً . وقد علم أن في الموجودات ما وجدت فيه الأمانة الأولى ، كما أن فيها ما وجدت فيه الأمانة الثانية . وليس قول من قال بأن كل موجود يرى لأجل وجوده والحال هذه ، بأولى من قول من قال إن كل موجود يستحيل أن يرى لوجوده والحال هذه ، وإذا تقاوم القولان وجب بطلانها جميعاً .

١٥ على أن من قال بأن كل موجود يرى والحال ما قدمناه ، لا ينفصل من قال إن كل موجود يصح أن يتحرك ، وإن علمنا عند الاعتبار أن الجوهر هو الذي يصح ذلك فيه دون غيره . وكما يجوز له أن يقول إن ما لا نراه الآن مع ارتفاع الموانع من الموجودات ، يصح أن نراه لو خلق الله في عيننا له الرؤية ، فكذلك لمن عارضه بهذا الكلام أن يقول إنما لم يتحرك العرض الآن لأنه تعالى لم يخلق له حركة ، ولو خلقها له لصح أن يتحرك كالجوهر . وقد ألزمنا قائل هذا القول ، من قبل أن يقول في المعدومات أنها يصح أن ترى ، وإن لم يصح أن نراها الآن ، وقد استقصينا القول في ذلك فلا / وجه لإعادته .

١٠٣-١٠٣/ب

(١) من هنا يقع خلاف بين نسخة المكتبة المتوكية اليمنية ودار الكتب المصرية ، إذ يثبت كلام في نسخة المكتبة المتوكية اليمنية من لوحة ١٠٣ إلى ١١٢ ، وليس له مقابل في نسخة دار الكتب المصرية ، وسنشير إلى نهاية هذا السقط في موضعه بعد .

فأما الذي يدل على أن الجوهر لم ير لأنه موجود باق ، فهو ما قدمناه ، لأن الباقي ليس له بكونه باقيا صفة زائدة على وجوده . فإذا دللنا على أن الموجود لا يصح أن يرى لوجوده ، فيجب أن لا يصح أن يرى الباقي لبقائه . يبين ذلك أن الجوهر في حال حدوثه في أنه يرى كهو في حال بقاءه من حيث اختصاص في الحالين بما هو عليه في ذاته ، فعلم أن بقاءه كوجوده في أنه لا تأثير له في صحة الرؤية .

على أن في الأعراض الباقية ما قد علم أنه لا يرى كالحلاوة والحوضة والرائحة والتأليف والحياة ، وذلك يبطل قوله إن الجوهر إنما يرى لأنه قائم بنفسه إذا أراد به هذا المعنى . فإذا بطل ذلك ، بطل حملة القديم جل وعز على الشاهد في ذلك .

وأما ما يبطل به قوله إن الجوهر إنما يرى لأنه قائم بنفسه بمعنى أنه لا يحتاج إلى محل ومكان ، فهو أن الجوهر في حال عدمه لا يحتاج إلى محل ومكان كهو في حال وجوده ، وإن لم تصبح رؤيته في حال عدمه ، وقد ثبت بالدليل أن له ضدًا لا يحتاج إلى محل ومكان ، وإن لم يصح أن يرى . وقد ثبت في إرادة القديم تعالى وكراهته أنهما قائمان بأنفسهما ، لا يحتاجان إلى محل ومكان ، وإن لم تصح عليهما الرؤية ، وكل ذلك يبطل ما قاله .

فإن قال : إنما عنت بذلك أنه موجود لا يحتاج إلى محل ومكان ، فلا ينتقض

ذلك بما ذكرتموه من الإرادة والغنى ، لأنني لا أقول / بذلك . قيل له : إذا

كان الوجود بانفراده لا يؤثر عندك في الرؤية ، لمشاركة غير الجوهر للجوهر في الوجود ، وإن امتنع رؤيته ، فيجب أن يكون الذي صحح رؤيته كونه مستغنيا ٢٠ عن محل ومكان فقط ، وهذا يوجب ما أزمناك من رؤية الجوهر المعدوم .

على أن كونه مستغنيا عن محل ومكان نفى ، فلا يصح أن نجعل العلة في صحة رؤية الشيء نفى الصفة عنه ، أو استحالتها عليه ، وإنما يرى الشيء لاختصاصه بصفة من الصفات ، ولذلك يعلم الرائي للجوهر كونه جوهرًا متخيرًا ، ولا يعلم كونه مستغنيا عن محل ومكان بالرؤية ، بل يحتاج أن يستدل على ذلك . فبطل القول بأنه إنما رأى لهذه العلة ، وبطل قياسهم القديم تعالى عليه .

على أن الدلالة قد دلت على أن السواد وسائر الألوان يرى ، وإن كان لا يستغنى عن محل ومكان . فتوهم بأن الجوهر إنما رؤى لا يستغنى عن محل ومكان ، مع أنه لا اختصاص للرؤية بما هذه حاله ، بل قد يرى ما هذه حاله ، ويرى ما يحتاج إلى محل ، فساقط .

فإن قال : أنا لا أسلم رؤية الأعراض ، وتقول إن المرئي في الشاهد ليس إلا الجوهر . قيل له : إن ما أوجب رؤية الجوهر يوجب صحة رؤية الألوان ، بل القول بصحة رؤية الألوان أظهر ، والفرقة الحاصلة فيها عند الرؤية أجلى ، فلا فرق ، والحال هذه ، بين من قال لا يرى إلا الجوهر ، وبين من قال لا يرى إلا اللون ، فقد ثبت بهذه الجملة بطلان هذه الشبهة . وقد أيد بعضهم بزعمه / ٤ الس ١٠٤ اب

هذه الدلالة بأن قال إن ما يستغنى عن محل إنما يرى فيما تبيننا ، لكونه غير حال في محل ، لأن ما حل في محل ، واحتاج إليه ، فقد علم أنه لا يرى ، بدليل أنه لو رؤى لوجب أن يعلم ، ولو علم لما شك في حاله ، ولما صح من فناء الأعراض نفية ، لأن الشيء لا يجوز أن يجهل من حيث يعلم ، ولا ينفي من حيث ثبت . فصح بذلك أن ما يحتاج إلى محل لا يجوز أن يرى ، وأن المستغنى عن المحل إنما يصح أن يرى لا يستغنى عنه . وهذا بعيد . وذلك لأن الرائي إذا رأى الشيء فيجب أن يعلمه على الوجه الذي رآه عليه ، فأما أن يعلمه على سائر أوصافه التي لا تتناولها الرؤية فغير واجب ، فلا أحد رأى السواد إلا وهو عالم به وبمفارقة

البياض ، كما يعلم القصير ويفضل بينه وبين الطويل . وإنما يجهل كونه غيراً لمحله ، وليس ذلك مما تتناوله الرؤية ، فما قاله ساقط .

وبعد : فإن ذلك لو دل على أن اللون لا يرى ، لدل على أن الجوهر لا يرى ، لأن الرائي للجوهر واللون يلتبس عليه ، فيجوز أن يكون الجوهر هو اللون ، كما يجوز أن يكون اللون هو الجوهر . ولذلك ظن كثير من الناس أن الجوهر أعراض مجمعة ، وظن بعضهم أن اللون جوهر في الحقيقة ، كما ظن بعضهم أن اللون ليس بغير للجوهر ، والالتباس / حاصل في ذلك على ما قدمناه .
فإن أوجب ما قاله أن اللون لا يرى ، فيجب أن يكون الجوهر لا يرى ، وفي ذلك إبطال رؤية شيء من الأشياء مع علمنا بخلافه .

على أن لو ثبت أن كل ما يحل في غيره لا يرى ، لم يكن في ذلك دلالة على أن ما لا يحتاج إلا محل يجب أن يرى ، لأنه ليس يجب إدراك الحكم عما اختص بصفة أن يثبت فيما اختص بخلافه . ألا ترى أن السواد لا يصح أن يحيا ، وكذلك البياض ، والجوهر لا يصح كونه قديماً ، وكذلك العرض ، والحى منا يصح كونه متحركاً ومؤلفاً ، وكذلك الميت ! فما قاله يبطل من هذا الوجه أيضاً .
على أنه لو قيل له ما أنكرت أن ما لا يحتاج إلى محل ، إنما اختص بأنه يرى لكونه جوهرًا ، لا لاستغنائه عن المحل ، لم يكن بينه فيما سلكه من الطريقة وبين من قال هذا القول فرق . فقد ثبت أن ما أورده ، مما أيد به هذا الدليل بزعمه ، لا يصح التعلق به .

شبهة أخرى لهم :

اعتل بعضهم في ذلك بأن رؤية الله تعالى بالأبصار ، إما أن تكون ممكنة ، أو ممتنة : فإن كانت ممكنة صح جوازها وجاز كونها ؛ وإن كانت ممتنة فالعالم

بامتناعها لا يخلو من أن يكون ضرورة ، أو باستدلال : فإن كان ضرورة ، وجب كوننا مضطرين إليه ، وذلك مفقود ؛ وإن كان باستدلال ، فلا دليل لمخالفينا يتوصلون به إلى أنه لا يرى إلا وهو فاسد ، لأنهم إن اعتمدوا / على أنه لو كان مرثياً لكان من جنس المرثيات ، يجب أن يكون إذا كان راثياً من جنس الرائيين فأى دليل ذكره فلا اعتراض عليه بين .

الجواب : إن ما قاله في غاية البعد : لأنه قد بناء على أنه لا دليل لمن قال إنه لا يرى بالأبصار ، وقد بينا أن على ذلك أدلة ، فيسقط تعلقه بذلك .
وبعد : فلو لم يكن دليل لم يجب ما قاله من أن رؤيته يجب أن تكون ممكنة ، لأن فقد الدليل على الشيء لا يوجب ثبوت ضده ، بل يوجب الشك فيه ، فيجب أن يشك لأجل هذا الدليل ، ولا يقطع بأنه مما يمكن رؤيته .

على أنه لا فرق بين من قال إنه إذا لم يكن على نفي رؤيته عز وجل دليل ، فيجب إثبات رؤيته ، وبين من قال إذا لم يكن على إثبات رؤيته دليل ، فيجب القضاء بنفي رؤيته تعالى . ومتى قال : إن على إثبات رؤيته دليلاً ، فلا يجب ما ذكرتموه ، قيل له : فإن عندنا على نفي رؤيته دليلاً ، فلا يجب ماقلته . على أنه إن كان على إثبات رؤيته دليل ، فكان يجب أن تورد ذلك الدليل ، ولا تعتمد في أنه مما يرى على أنه لا دليل لمن قال إنه لا يرى .

فإن قال : إن الأصل جواز الرؤية ، فمضى عدم الدليل في بعض الموجودات على أنه لا يرى ، وجب القضاء بكونه مرثياً . قيل له : إن ما ذكرته إذا عكس كان أولى ، وذلك أنه لو قيل إن الأصل هو نفي الرؤية ، لأن إثبات الرؤية حكم يحتاج في إثباته إلى دلالة ، فكل موجود لم يثبت كونه مرثياً بدليل ، وجب نفي رؤيته على الأصل كان أقرب وإن كان / كلا الوجهين عندنا فاسد ، لأن ما يصح / ١٠٥-١٠٦

أن يرى ، ومالا يصح ذلك فيه ، سواء في أنهما يحتاجان إلى دليل .
وبعد : فلو قال قائل إنى أرجع فيما يرى وفيما لا يرى إلى الاختبار في الشاهد
كما أرجع فيما أقدر عليه ومالا أقدر عليه إلى اعتبار الشاهد ، وقد علمت بالاختبار
أنى لا أرى القديم تعالى ، فيجب أن أقطع أنه مما لا يرى ، وأن هذا هو الأصل
فيه ، لكان أقرب مما قاله . وكيف يصح الاعتماد في تصحيح المذهب على ادعاء
ما ادعاه من أنه لا دليل لمخالفه ؟ وهل يعجز أحد عن ذلك في المذاهب ؟ وإنما
يسوغ لنا التعلق بنفى الدلالة على الشيء على نفيه إذا كان ذلك الشيء مما لا يثبت
إلا بدليل مخصوص ، فإذا عدمناه علمنا انتفاءه . وذلك كما تقول في الشرعيات
إنها مصالح ، وطريق إثباتها أدلة السمع ، فتى انتفت علم أنها ليست بمصالح ، فيعلم
أنها على ما كانت عليه . وليس الكلام في سائر المذاهب من هذا بسبيل .

شبهة أخرى لهم :

واعتل بعضهم بأن قال : قد علم أن الشيء لا يتقلب عن حقيقته بوقوع الرؤية
عليه ، لأننا نرى الشيء مربعا ومدورا ، ومتحركا وساكنًا ، فلا يصير المربع
مدورا ، ولا المتحرك ساكنًا بوقوع الرؤية عليه . فإذا صح ذلك ، علم أن الرؤية
لا توجب تشبيها بين المرئيين ، ولا تعلق الرؤية بالشيء يوجب حدثه ، لأن من
حق الرؤية أن لا يتقلب الشيء عما هو عليه ، ولا توجب / الرؤية انقلاب العرض
عما هو عليه إلى حقيقة الجوهر ، ولا رؤية القديم تعالى مما يوجب اتصال الضياء
به ، أو أن يكون بين الراى وبينه مسافة ، ولا يجب القضاء بأن ما يمنع من رؤية
الأشياء يمنع من رؤيته . فإذا صح ذلك ، وجب كونه مرئيا إذا كان الطريق الذى
لأجله يقول المخالف إنه لا يرى بعض ما ذكرناه مما بينا أن الرؤية لا تقتضيه .

الجواب :

إن جميع ما ذكره لا يدل على أنه تعالى يرى : لأن الرؤية ، وإن كانت

لا يتقلب حقيقة المرئى على ما قاله ، فليس بواجب دخول كل شيء تحت الرؤية ، كما
أن حدوث الشيء لا يتقلب حقيقته ، ولا يجب دخول كل شيء تحت الحدوث ،
وبقاء الشيء لا يتقلب حقيقته ، ولا يجب لأجل ذلك جواز البقاء على كل شيء ،
فما في كون الرؤية غير مؤثرة في المرئى ما يدل على أنه تعالى يجب كونه مرئيا .

وبعد : فإن الشيء بأن تستحيل رؤيته لا يتقلب حقيقته عما هو عليه ، كما أنه
لا يتقلب حقيقته لصحة رؤيته ، وإن دل ما ذكره على أنه تعالى يستحيل أن يرى
وهذا يوجب كون الدلالة دالة على الشيء وضده ، وذلك محال ، لأن فيه إخراجا
لها من أن تكون دلالة .

على أنه قد اعتمد هذا المعتل في علمه على أنه تعالى ، إذا لم يوجب كونه
مرئيا تشبيها بالمرئيات ، فيجب صحة رؤيته . وقد بينا من قبل أن رؤيته بالبصر
توجب كونه جسما أو عرضا ، لأن من شرط صحة الرؤية بحاسة العين أن يكون
مقابلا أو في حكم المقابل ، فبطل ما قاله . على أنه لا يجب - إذا لم يوجب / ١٠٦- ١١٠٧
تشبيها - جواز رؤيته ، لأن استحالة رؤيته ، في أنه لا يوجب التشبيه ، كصحة
رؤيته . فلم صار ذلك بأن يدل على أنه يصح أن يرى أولى من أن يدل على أنه
يستحيل أن يرى ؟

وبعد : فإنه قال لا يجب أن يكون ما يمنع من رؤية الأشياء يمنع من رؤيته ،
وذلك يصحح رؤيته . وهذا كلام من لا يميز له ، لأن الكلام في ارتفاع المنع ،
وفي ثبوته ، هو كلام فيما نراه ومالا نراه من المرئيات . فأما ما يستحيل أن يرى
في ذاته ، فحصول المنع فيه كارتفاعه ، وارتفاعه كحصوله .

وبعد : فقد بينا من قبل أن استحالة الموانع المعقولة التى تمنع من رؤية
المرئيات ، واستحالة تغير حاله ، يدل على أنه في ذاته لا يرى ، لأنه لو رؤى

في حال لرؤى الآن ، وقد بينا الوجه في هذه الدلالة ، فما قاله ساقط .

على أن قوله إن ما يتوصلون به إلى أنه تعالى لا يرى ، إذا كان بعض ما ذكرناه ، وقد فسد جميعه ، فيجب أن تكون رؤيته ممكنة إحالة على ما يعتمد من الأدلة ، فما ادعاه يسقط بأن نبين أنا نعتمد سوى ما قاله . وقد بينا من قبل أن عدم الدلالة على المذهب لا يوجب صحة ضده إلا في أشياء مخصوصة من السمعيات ، وإنما يوجب الوقف والشك . وبيننا أن ما ذكره ليس بأن يقتضى إمكان رؤيته بأولى من أن يقتضى استحالة رؤيته .

١٠٧-١٠٨ ب / على أن الرؤية / وإن لم تقلب حقيقة المرئى ، فإنها تدل من حاله على أنه صفة مخصوصة ، فما استحال كونه كذلك استحال رؤيته ، كما أن كون القادر قادراً على الشيء لا يقلب حقيقة ، ويدل من حاله على أنه معدوم يصح حدوثة ، فكذلك صحة رؤية الشيء بالبصر يدل على أنه مما يصح كونه مقابلاً أو في حكم المقابل ، فما استحال ذلك فيه استحال رؤيته ، وقد علم استحالة ذلك في القديم تعالى ، فيجب أن يستحيل أن يرى .

على أن ما قاله من أنا نرى الشيء مربعاً ومدوراً ، ومتحركاً وساكناً ، غلط ؛ لأن التربع والتدوير هما تأليف على بعض الوجوه ، والتأليف مما لا يدخل تحت الرؤية ، لأننا إنما نعلم كون الأجزاء متجاوزة فقط ، فأما كونها مؤلفة فلا طريق إليه إلا الاستدلال ، فكيف يقال إنه يرى ؟ وكذلك القول في الحركة والسكون ؛ ولو قال بدلاً مما أوردناه إننا نرى الأسود أسود ، والأبيض أبيض ، ولا تنقلب حقيقتهم بوقوع الرؤية عليها ، لكان أقرب مما أوردته ، وإن كان ما ذكره قد دل على فساد .

على أن قوله إنه لا تنقلب حقيقة المربع فيصير مدوراً بالرؤية جهل ، لأن

المدور والمربع من جنس واحد ، وإنما يقال ذلك في شيئين مختلفي الجنس ، وقد علم من حال المربع أنه يجوز أن يصير مدوراً بضم غيره إليه ، أو تفريق غيره عنه ، ولا يكون بذلك قد انقلب جنسه .

٥ على أن إثبات القديم تعالى مسموعاً ومدركاً بحاسة الشم والذوق لا يقلب حقيقته لمثل / ما ذكره من الدليل ، فيجب على المعتل بهذه العلة أن يقول بصحة / ١٠٧-١٠٨ ب ذلك فيه . وإن ارتكب القول بذلك ، فقد خرج عن الإجماع ، لأنه لا أحد من المسلمين قال إنه يسمع ، وإنه يدرك بحاسة الأرياح والطعوم ، بل اتفقوا على تخطئة هذا القول .

١٠ فأما قول من قال إن موسى عليه السلام قد سمع ذاته متكلماً ، وإن ذلك يصح فيه ، فقد بينا أن من أطلق ذلك فإنما يريد به أنه سمع كلامه ، لا أنه سمع ذاته ، كما أنهم إذا قالوا «سمعت زيدا يتكلم بكيت وكيت» فالمراد به أنه سمع كلامه دون ذاته . فأما ما يرتكبه بعضهم أنه لو وضع في أنفسنا المعنى الذى لو وجد في العين لرأى به ، لصح أن يدرك بالأنف ولا يسمى شماً ، فهذا مما ثبت أنه خلاف الإجماع ، لأنه إنما اختلفوا في جواز رؤيته بالأبصار أو بحاسة أخرى ، فأما ما قاله فلا خلاف فيه .

١٥ على أنا لم نلزمه ذلك ، بل ألزمناه أن يدرك بالإدراك الذى تختص به حاسة الشم والذوق ، لا أنه يخلق في هاتين الحاستين ما تختص به العين ، وهذا مما لا يمكنه ارتكابه ودليله بوجه .

٢ على أن ما اعتمد عليه يوجب صحة إدراك القديم تعالى لمساً ، لأن ما يلمسه لا تنقلب بإدراكنا لمساً حقيقته عما هو عليه كما ذكره في الرؤية .

فإن قال : إن ذاته وإن لم يتقلب ، فإنه يوجب حدوثة ، لأنه إنما يدرك

لمسا بأن نحل الماسة فيه ، وذلك لا يصح إلا على الأجسام . قيل له : وكذلك ما نراه بأبصارنا لا بد من أن يتصل به الشعاع ، أو يكون في حكم المتصل به ، ١٠٨-١٠٨ ب / وذلك يوجب كونه جوهرًا / أو عرضًا .

فإن قال : إذا استحال عليه الاتصال صح أن يرى من غير هذا الوجه . قيل له : إذا جاز أن يرى على خلاف هذا الوجه المعقول ، ولا توجب رؤيته حدثه ، جاز أن يدرك لمسا على خلاف هذا الوجه المعقول ، من غير أن يحل فيه الماسة ، ولا يوجب ذلك حدثه .

فإن قال : إن من حق الماسة أن يحل المحلين ، ولا يصح أن ندركه لمسا إلا وتحل الماسة فيه ، وذلك يوجب حدثه . قيل له : إنا ألزمنك أن يدرك لمسا بأن يخلق الله تعالى فينا الإدراك الذي يوجد عند لمس سائر الأشياء ، ١٠ فإن لم يلمس ، فلا يوجب حدثه كما قلته في الرؤية .

على أنه إذا صح عند هذا المعتل أن يكون له كلام وعلم وقدرة وحياة على خلاف ما يعقل في الشاهد ، فهلا جوز أن يكون له لمس بخلاف المعقول في الشاهد ، فيصح أن نلمسه بلمس قديم يحله ومحدث يحلنا ، فلا يوجب ذلك حدثه ، أو نلمسه بلمس لا في محل ؟ وما يلزمهم على هذه العلة يكثر ، وما أوردناه كاف . ١٥

شبهة أخرى لهم :

واعتل بعضهم بأنه لا دليل يستدل به على نفى رؤية الله تعالى بالأبصار إلا ويوجب بعينه نفى كونه عالما رائيا ، لأن المستدل إن استدل على ذلك بأنه لا مرئي بيننا إلا محدود ، فكذلك لارائي عالم إلا محدود . فإن استدل بأن ما لا يراه فإنما لا يراه لموانع ، فذلك يوجب أن ينفي كونه عالما رائيا ، لأنه لا يرى ٢٠ ١٠٨-١٠٩ ب / أحدهما الشيء إلا / أن يكون بينه وبين المرئي فرجة ، وذلك لا يصح فيه . وكذلك القول في كل ما يعتلون به .

الجواب :

إنا قد بينا من قبل ما يسقط هذه الدلالة ، ونعيد بعضه فنقول : إن ما اعتمده أولا أحاله على أنه لا دليل لنا ينفي كونه جل وعز مرئيا إلا ويوجب أن لا يكون رائيا عالما ، فقد كان من حقه أن يورد سائر ما يستدل به . ولا أحد من أهل هذا الشأن إلا ويعلم أنا نستدل على أنه تعالى لا يرى بقوله : « لا تدركه الأبصار » ^(١) ، فيمكنه أن يقول إن هذا الدليل يوجب نفى كونه رائيا عالما . وكذلك نستدل على أنه لا يرى بالأبصار بأنه لو صح أن يرى ، والموانع تستحيل عليه ، ويستحيل عليه أن يتغير حاله ، فكان يجب أن نراه الآن ، أفترى هذه الدلالة تمنع من كونه رائيا وسائر ما تستدل به ، مما قدمنا ذكره ، يدل على فساد ما قاله ؟

ولافرق بين من ادعاه وبين من قال إن كل دليل يستدلون به على أنه يرى يوجب تعينه أنه يصح أن يلمس ، وأن يتحرك ، وأن يقرب ويبعد ، وأن يوجد ويعدم ، وأن يعلم ويجهل ، ويقدر ويعجز ، لأن ما نراه مما يقوم بنفسه يصح ذلك كله عليه ، وهذه جهالة لا وجه للتشاغل بها .

على أننا قد بينا أن كون المرئي مرئيا يرجع إلى كل جوهر من هذه الأجسام ، وكون الرائي رائيا ، والعالم عالما ، يرجع إلى الحي . فكيف يقال إن ما دل على نفى الرؤية / يدل على نفى كونه رائيا عالما ، وليس لإحدى الصفتين تعلق بالأخرى ، ١٠٩-١٠٩ ب ولا المختص بأحدهما يصح أن يختص بالأخرى ؟

وأما قولهم إن الجوهر الواحد يصح أن يحيا ويعلم ويرى ، فذلك جهالة ، لأنه يوجب كون الحي منا أحياء كثيرين ، لأن اتصال الأحياء لا يوجب كونهم حيا واحداً ، لأن الله تعالى لو أوصل زيدا بعمره لم يخرجهما عما هما عليه . فلو كان ٣٠

(١) سورة الأنعام ، آية ١٠٣ .

الجزء الواحد يصح كونه عالماً راثياً ، لصح ذلك فيه وإن اتصل بغيره ، وهذا
يوجب استحالة كون الجملة متصرفاً بإرادة واحدة وعلم واحد وإدراك واحد ،
بل يوجب أن يكون اللسان هو المتكلم المخبر الأمر الناهي ، وهو المذموم
بالكذب ، والمدح بالصدق ، ويوجب أن لا يحد الظاهر لحصول الزنا من الفرج ،
وأن لا تتعلق العبادة بشيء من الأبعاد لحدوث حادث في بعض آخر . وسنتقصي
بطلان هذه الجهالة من بعد ، فبطل ما قالوه ، وثبت صحة ما أجبنا به .
شبهة أخرى لهم :

اعتل بعضهم بأنه جل وعز يجب أن تصح رؤيته ، لأن القول بصحة رؤيته
لا يوجب تشبيهه بغيره ، ولا تجويره في حكمه ، ولا تكذيبه في خبره ، وإذا لم
يوجب ذلك صحته وجازت عليه ، وإذا جازت عليه ، فيجب أن يكون الأمر في
القطع على أنا نراه موقوفاً على السمع الوارد بذلك ، وقد ورد السمع بأنه يرى
على ما تبينه من بعد ، فيجب القضاء به .

١٠٩ اب- ١١٠ / الجواب :

إن ما قاله ليس بأن يدل على صحة رؤيته تعالى بأولى من أن يدل على
استحالة رؤيته ، لأننا قد علمنا أن القول بأنه لا يصح أن يرى لا يوجب تشبيهه ،
ولا تجويره ، ولا تكذيبه ، كما قاله في صحة رؤيته ، وذلك يوجب استحالة رؤيته ،
وما أدى إلى ذلك من العلل وجب القضاء بفساده .

وبعد : فإن القول بصحة رؤيته بالأبصار يقتضي حدثه في المعنى على ما قدمناه
من قبل من أن مانراه بأبصارنا لا بد من أن يكون مختصاً بشروط ، نحو أن يكون
مقابلاً ، أو في حكم المقابل ، وذلك يوجب كونه من جنس الجواهر والأعراض ؛
فقد ثبت أن القول بصحة رؤيته يوجب تشبيهه بخلقه ، ويوجب حدثه .

وبعد : فإن القول بصحة رؤيته يوجب تكذيبه في خبره ، لأنه قال تعالى :
« لا تدركه الأبصار » ^(١) ، وقد بينا من قبل وجه الاستدلال به على أنه لا يرى .
فإن قالوا : إن القول بأنه لا يرى يوجب تكذيبه في قوله تعالى : « وجوه
يؤمنون ناضرة إلى ربها ناظرة » ^(٢) ، فيجب القول ببطلانه . قيل له : إنا نبين
من بعد أن ظاهر هذه الآية لا يدل على أنه تعالى يرى ، وإذا لم يدل على ذلك ،
لم يكن القول بنفي رؤيته مؤدياً إلى التكذيب ، ويوجب نفي ما علم إثباته مما نفى
لا يوجب ذلك ، وذلك يكثر إن تكلفنا ذكره ، فيجب سقوط هذه العلة ، على
أنها توجب القول بأنه تعالى عالم لذاته لا يعلم بعلم به ، لأن القول بذلك لا يوجب
تشبيهه ولا تجويره ولا / تكذيبه . وقد بينا من قبل أن ما ذكره في كتابه من / ١١٠-١١١ ب
١٠ قوله : « أنزله بعلمه » ^(٣) ، لا يدل على أن له علماً ، فلا يصح تعلقهم به في أنه
يوجب التكذيب .

وبعد : فإن القول بإثبات علوم له يعلم بها المعلومات لا يوجب ما قالوه ،
فيجب أن يقولوا بإثباتها ، ولا يقتصروا على القول بأنه عالم بعلم واحد .

فإن قيل : ألسن تعمدون في أن من قال إنه تعالى يرى ، ونفى عنه التشبيه ،
ولم يقل إنه يرى على جهة المقابلة ، لا يكفر ، واعتمدتم في ذلك على هذه العلة ،
بل قلتم إنه إذا قال بالرؤية على هذا الوجه لم يكن مشبهاً له ، ولا مجوراً ،
ولا مكذوباً له في خبره ، فلا يجب أن يكون كافراً ، فإذا صح أن تعمدوا هذه
العلة في هذا الوجه ، فهلا أجزتم لنا الاعتماد عليها في أنه يصح أن يرى ليدلنا على
صحة الاعتماد عليها في أنه يستحيل أن يرى ، لأن تعلقها بأحد الأمرين كتعلقها

(١) سورة الأنعام : آية ١٠٣
(٢) سورة القيامة : آية ٢٢ .
(٣) سورة النساء : آية ١٦٦ .

بالآخر؟ على أن ماله ولأجله صح الاعتماد عليها في نفي التكفير لا يوجب صحة الاعتماد عليها في أنه يصح أن يرى، لأنها إنما دلت على أن القائل بالرؤية لا يكفر من حيث علم أنه لو كفر لم يكن ليكفر إلا لأحد هذه الوجوه. فإذا كان قوله بالرؤية على الوجه الذي وصفناه لا يوجب التشبيه والتجويز والتكذيب، لم يجب القضاء بتكفيره، ومالا دليل على أنه كفر يجب القطع على أنه ليس بكفر، لأن من حق ما هو كفر أن يدل الدليل الشرعي عليه على ما بينه ١١٠-ب/ في الوعيد، وليس يجب، إذا لم يكفر لهذه العلة، أن يكون القول بأنه يرى صحيحا، لأن المذهب قد يفسد إذا أدى إلى ما هو كفر، وإن كان القول به ليس بكفر. ألا ترى أنا نقول لمن قال بأنه يجب على الله فعل الأصلح والأففع أنه يلزمكم القول بأنه يجب أن يفعل ما لا نهاية له، أو إن فعل المتناهي من المنافع، فيجب كونه عاجزا أو غير فاعل للواجب، فيلزمهم على ما ليس بكفر الكفر! وكذلك يلزم القائل بأنه جل وعز يفعل الظلم الكفر من حيث لا يمكنه مع هذا القول العلم بكونه صادقا في أخباره، ولا أمرا بحسن، ولا صدق الأنبياء في الشرائع. فقد ثبت أن المذهب قد يلزم على القول به الكفر، وإن لم يكن كفرا، ويجب القضاء بكونه فاسدا من حيث أدى إلى فاسد، وإن لم يكن في نفسه كفرا، فكيف يصح التعلق بما قالوه؟

وبعد: فليس يجب إذا أمكن الاعتلال بعلة في بعض الأمور أن يمكن الاعتلال بها في غيره، بل يجب أن يبين تعلق تلك العلة بذلك الأمر حتى يمكن الاستدلال بها. ولا فرق بين من قال إن هذه العلة إذا صحت في نفي تكفير ٢٠ من قال بالرؤية، فيجب أن يصح أن يعتمد عليها في أنه تعالى يرى من غير أن يبين وجه دلالتها على أنه يرى، وبين من قال إن الفعل إذا دل على أن فاعله

قادر، فيجب أن يدل على أنه يرى، وهذه جهالة لا وجه للتشاغل بها. وإنما اعتمد شيخنا أبو علي/ رحمه الله هذه العلة في أن القائل بالرؤية، إذا ١١١-أب علم القديم تعالى على ما هو عليه من صفاته، ونفى عنه التشبيه، ولم يصف رؤيته بصفة توجب التشبيه، فيجب أن لا يكفر لهذه العلة، لأنه قد عرف الله تعالى على ما هو به من صفاته، وإنما قال إنه يرى لما هو عليه، لا لأنه أثبت بصفة الأجسام والأعراض، ولم يكفر رؤيته على وجه يوهم التشبيه، بل قال إنه يرى كما يشاء ويريد من غير أن يكون بين حاسة الرؤية وبينه مقابلة، فقال إن هذا القائل، وإن كان قد تجاهل واركب العظيم في الخطأ، فإنه لا يكفر، لأنه بما أورده من الاحتراز قد يخرج من أن يكون مشبها، وليس هو بمجور ولا مكذب لأنه لم يعرف أن الله تعالى أراد بقوله: «لا تدركه الأبصار»^(١) نفي الرؤية، فيكون مكذبا، بل تأوله على وجه آخر. ومن هذه حاله لا يعد مكذبا، لأن المكذب لغيره هو الذي يعرف بأنه مخبر عن الشيء وأن ذلك الشيء ليس هو على ما أخبر عنه. فأما إذا أقر بلفظ الخبر ونفى كونه خبرا عن الشيء، فليس يجب كونه مكذبا؛ وإذا لم يكن مشبها ولا مجورا ولا مكذبا، لم يجب تكفيره. وليس لأحد أن يقول: هلا قلتم إنه يكفر من جهة أخرى، وهي أنه يؤدي إلى كونه جاهلا بالله تعالى، والجاهل بالله يجب أن يكون كافرا، وإن لم يكن بالصفات التي ذكرتموها؟ قيل له: لا يجب ما ذكرته، وذلك أن من اعتقد فيه تعالى/ أنه يرى، وقد علمه على ما يختص به من الصفات، فإنما جهل حال الرائي، ١١١-ب/ ١١٢-أب فأما أن يكون جاهلا بالله سبحانه فبعيد، وذلك أنه قد علمه على سائر صفاته، فكأنه اعتقد أن الرائي يصح أن يراه وإن كان بتلك الصفة، وذلك جهل بحال الرائي، واعتقاد لجواز كونه رائيا لما يستحيل ذلك فيه، فسبيل هذا المعتقد سبيل

(١) سورة الأنعام: آية ١٠٣.

من علم الحياة وسائر ما تختص به من الصفات ، وقال إنها ترى ، وقد علم أن هذا المعتقد إنما جهل حال الرائي ، ولم يجهلها ولم يجهل الحياة على وجه .

وقد علم أن وصف الشيء بأنه مرئي قد يراد به أنه على صفة لكونه عليها يرى ، فظاهره ينبىء عن أن رائيًا رآه . ففى اعتقد المعتقد أنه تعالى على ما هو عليه من صفاته ، فلم يحصل معتقدا ، لكونه على صفة ليس هو عليها ، ولا اعتقد أنه ليس على صفة يجب كونه عليها ، فإنما جهل إذا اعتقد أنه مرئي إن رائيًا رآه ، وذلك يرجع إلى اعتقاد حال غيره . ولذلك يصح أن يقال فى الشيء الواحد إن زيدا رآه ، وعمره لم يره ، فينفى عن أحدهما رؤيته مع إثبات رؤية الآخر له ، كما يقال فى الشيء الواحد إنه معلوم لزيد مجهول لعمره . وهذه الصفات إنما تصح فيما يفيد حال غيره ، ولا تصح فيما يفيد حالا فى الموصوف ، ولذلك يستحيل أن يقال فى الموصوف إنه موجود معدوم لما أفاد ذلك فيه .

ثبت أن^(١) القول بأنه تعالى يرى ، وإن كان غلطاً / عظيماً على الوجه الذى ذكرناه ، فإنه لا يوجب كون القائل به جاهلاً بالله حتى يكفر من هذا الوجه ، ولا يصح أن يكفر لأجل قوله تعالى : « يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتاباً من السماء ، فقد سألوا موسى أكبر من ذلك »^(٢) ، وأنه جعل الرؤية أكبر من سؤال أهل الكتاب إنزال كتاب من السماء مع أن ذلك كفر ، وما جعله الله أكبر من الكفر فيجب كونه كفراً ، وذلك لأن أهل الكتاب لم يكفروا بمسألتهم أن ينزل عليهم كتاباً من السماء ، وإنما كفروا لما سألوا ذلك على

(١) إلى هنا ينتهى السقط الواقع فى نسخة دار الكتب المصرية ، والذى يبدأ مقابله فى اللوحة ١١٠٣ وينتهى فى اللوحة ١١١٢ من نسخة المكتبة التوطية اليمنية ، وقد أشرنا إلى بداية هذا السقط فى ص ١٨١ من هذه الطبعة المحققة .
(٢) سورة النساء : آية ١٥٣ .

وجه التكذيب له والرد عليه وترك النظر فيما ثبت من معجزاته ، ولو وقع ذلك منهم عارياً عن هذا الوجه لم يكن كفراً . فيجب أن تكون مسألة قوم موسى الرؤية كفراً إذا كان على وجه التكذيب له ، وكذلك تقول . فأما إذا قال به قائل على غير هذا الوجه فلا يجب كون قوله كفراً وإن كان خطأ عظيماً ، فقد بان بهذه الجملة ما فى هذا الكلام .

شبهة أخرى لهم :

استدلوا على أنه سبحانه يرى بقوله : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة »^(١) ، وأنه جل وعز دل بذلك على أنه يصح أن يرى ، لأن النظر إذا علق بالوجه لم يحتمل إلا الرؤية . قالوا : والنظر إذا عدى إلى لم يحتمل إلا الرؤية / ولم يحتمل الانتظار ، لأنه لا يقال فى زيد إنه ناظر إلى فلان ، ويراد الانتظار ، وإنما يقال هو منتظر فلان ، قالوا : على أنا إذا قسمنا النظر خرج من القسمة أن المراد بالآية الرؤية على ما نقوله ، وذلك أن النظر يحتمل وجوها : منها الفكر ، ومنها التعطف والرحمة ، ومنها الانتظار ، ومنها الرؤية .

وقد علمنا أنه لا يجوز أن يكون الفكر والاعتبار مراداً بالآية ، لأنه تعالى ليس هو من يفكر فيه ، ويعتبر به ، وإنما يفكر فى الحوادث ، ويعتبر بها ، ليتوصل بالفكر فيها إلى معرفة غيرها ، ولأن النظر بمعنى الفكر لا يعدى إلى . ألا ترى أن القائل إنما يقول نظرت فى الشيء بمعنى الفكر ، ولا يقول نظرت إليه . ولا يجوز أن يراد بالآية النظر بمعنى التعطف والرحمة ، لأن الله تعالى يجمل عن أن يرحم ويتعطف عليه . ولا يجوز أن يراد به الانتظار لوجوه : منها أنه علق بالوجه ، والنظر إذا علق بالوجه لم يحتمل الانتظار ، كما أن الكتابة إذا

(١) سورة القيامة : آية ٢٢ .

علقت باليد لم تحتل إلا الكتابة المخصوصة ، وكذلك كل شيء وصل إليه بالآلة متى علق بالآلة لم يحتل سواه . ومنها أن النظر بمعنى الانتظار لا يعدي إلى على ما بيناه . ومنها أن الآية واردة في أهل الجنة ولا يجوز عليهم الانتظار ، ١١٣-١١٣ب/ لأن الانتظار يوجب الحسرة والغم/ ، وقد ضرب أهل اللغة المثل به حتى قالوا : « إن الانتظار يورث الصغار » ، وذكروه في الأمثال والأشعار ، ٥ وذلك لا يجوز على أهل الجنة . فإذا بطل أن يكون المراد بالنظر المذكور في الآية هذه الوجوه ، ثبت أن المراد به الرؤية على ما قلناه .

الجواب : أن تعلقهم بظاهر هذه الآية لا يصح لأنها لا تدل على أنه تعالى يرى من وجوه منها أن ظاهرها يقتضي أنه تعالى ينظر إليه ، والنظر ليس من الرؤية بسبيل ، لأن النظر في الحقيقة هو تقليب الحدقة الصحيحة نحو الشيء التماساً لرؤيته ، ١٠ والرؤية إدراك المرئي عند النظر الذي وصفناه . فالنظر هو طريق للرؤية فينا ، فأما أن يكون هو الرؤية في الحقيقة فمحال .

يدل على ذلك أنا نعلم بالمشاهدة كون الناظر ناظراً ، ولا نعلمه رائياً إذا كان ذلك المرئي مما يدق ويخفى . يبين ذلك أنا نعلم أن الجماعة ناظرة إلى الهلال ولا نعلمها رائية له ، ولذلك يحتاج أن يرجع إلى قولها في أنها رأت الهلال أم لم تره ، ولا يحتاج في كونها ناظرة إلى ذلك ، بل نعلمه باضطرار . فثبت أن النظر الذي نعلمه من حالها غير الرؤية التي نجعلها ولا نعلمها ، وأن النظر الذي نعلمه لا من قبلها غير الرؤية التي نعلمها من قبلها .

وليس لأحد أن يقول : إن الجماعة لا يقال إنها ناظرة إلى الهلال إلا على وجه

١١٣ب-١١٤ / المجاز ، ويراد بذلك أنها تنظر / إلى مكان الهلال لتطلب الهلال ، فالتعلق

ذكرتموه لا يصح ، وذلك أن ما تعارفوه من الكلام ، واطراد الاستعمال فيه فارغاً ، المجاز فيه لا وجه له . وقد علمنا استعمالهم لهذه اللفظة على طريقة واحدة ، فلو صح أن يدعى أن ذلك مجاز : لصح في غيره من الألفاظ ، وقد علمنا فساد ذلك ، فيجب بطلان ما قاله .

٥ فإن قال : إنما حملت الكلام على أنه مجاز لأنه ذكر الهلال وأريد غيره ، لأنه يجوز أن يقال نظرت إلى الهلال ، وليس هناك هلال مرئي ، فيجب أن يكون المراد بالكلام موضع الهلال ، فلهذا قلنا إنه مجاز . قيل له : إن الذي ذكرته إنما كان يتم لو كان النظر كالرؤية في أنه يقتضي ثبوته ثبوت المنظور إليه ، كما يقتضي ثبوت الرؤية ثبوت المرئي ، والأمر بخلاف ذلك : لأن النظر إنما هو طريق للرؤية ، فقد يصح أن يقول القائل : « نظرت إلى الشيء » وإن لم يكن ذلك الشيء ثابتاً ، وتخالف الرؤية في هذا الباب ، كما يصح أن يقول القائل « أصغيت إلى الشيء » وإن لم يثبت كلاماً مصغى إليه ، وإن لم يصح أن تقول « سمعنا الشيء » إلا وهناك كلام مسموع مثبت . ولو كان النظر إلى الشيء يقتضي ثبوته لم يكن النظر طريقاً للرؤية ، وقد علمنا أنه طريق لها ، وما هو طريق للشيء يصح مع حصوله ثبوت ذلك ، ويصح أن لا يثبت ، فسقط بذلك ما قاله . ١٥

ومما يبين ما قلناه أن أهل اللغة قد صنفوا النظر أصنافاً من حيث عرفه الراي / ١١٤-١١٤ب وصار في الحكم كالداخل تحت الجنس ، فقال : « نظر فلان إلى نظراً منكراً » و « نظر إلى نظر راض ، ونظر غضبان » ، و « فلان ينظر إلى فلان نظر دهش متحير » ، و « فلان ينظر إليه نظر منكراً عليه » ، وقال الشاعر : « نظر المريض إلى وجوه العود » ، وقال آخر : « نظر الدليل إلى العزيز القاهر » ، وقال آخر : تخبرني العينان ما الصدر كاتم ولا جن بالبغضاء والنظر الشرز

فيجب أن يكون النظر هو قلب الحدقة على ما قلناه ، لأن حركات جفنه وكيفية النظر تختلف ، فلذلك قسموه هذه القسمة ، والرؤية لم يصنفوها أصنافاً . فاعلم أن النظر الذي ينقسم الأقسام التي ذكروها غير الرؤية التي لا يصح أن تنقسم .

فإن قيل : أفليس يقال : إن فلاناً يراني بعين الذل ، ويراني بعين الرضا ، ويراني بالحل الكبير ، فقد قسموا الرؤية كتقسيمهم النظر ، وذلك يوجب كونها عبارتان عن معنى واحد ؟ قيل له : إن قائلهم إذا قال : يراني بالحل الرفيع ، فليس المراد به رؤية البصر ، وإنما يراد به أنه ينزلي من نفسه من الإكرام والتعظيم هذه المنزلة ، ولذلك يقوله الضريح كما يقوله البصير . ومتى قالوا : يراني بعين الذل ، فأما أن يراد به أنه ينزلي هذه المنزلة ، أو يراد به النظر ، ولذلك يعلقونه بالعين من حيث تختلف بها كيفية النظر ، فسقط ما تعلق به السائل . ومما يدل على ذلك أن القائل يقول : نظرت إلى الشيء فلم أراه ، ولا يجوز أن ينفي نفس ما أثبتته ، وذلك في باب كقولهم : أصغيت إلى شيء فلم أسمع ، وذقت الشيء فلم أجده طعماً ، وتأملت الشيء وفكرت فيه فلم أعرفه . يبين ذلك أنهم يقولون : نظرت إلى الشيء حتى رأيته ، ولم أزل أنظر إليه حتى أدركته ، ولا يجوز أن يجعل الشيء غاية لنفسه ، ولذلك لم يستجز أحد من المسلمين القول بأن الله تعالى ينظر إلى العباد بمعنى الرؤية ، وإنما يقال في ذلك بمعنى التعطف والرحمة ، وإن كان يطلق عليه القول بأنه راء للأشياء . فلو كان معناها واحداً لاستعملوها في القديم تعالى على سواء .

وليس لأحد أن يقول : أليس النظر والرؤية جميعاً يعلقان ^(١) بالبصر والعين ، فلولا أنهما لا يفيدان أمراً واحداً يقع بالعين لم يجب ذلك فيهما ؟ وذلك لأن

(١) زائدة في نسخة دار الكتب المصرية وساقطة من نسخة المكتبة المتوكية اليمنية .

الرؤية ، وإن كانت تفيد غير ما يفيد النظر ، فكلا الفائدتين لا يقعان إلا بالعين ، لأن النظر اسم لما عنده يرى الشيء بالعين من التحديق وتحريك الجفن وغير ذلك ، والرؤية منا تقع بالعين ، وهي آلة فيها : فمن حيث يختص كلا الأمرين بالعين استعمل ما ذكرته فيهما ، كما يقال إن فلاناً أصغى بأذنه ، وسمعه بأذنه ، وإن كان معنى الكلمتين مختلفاً .

فإذا صح بهذه الجملة أن النظر غير الرؤية ، ولم يكن في ظاهر الآية إلا أنه ينظر إليه ، فكيف يدل ذلك على أنه يرى ؟ وهل الحامل له على الرؤية إلا / ١١٥-١١٥ ب كمن حمله على الانتظار في أنه تارك لظاهر الآية ؟

فإنه قيل : إن الحال في النظر ، وإن كان ما ذكرتموه فإن صحة النظر إليه تقتضي صحة رؤيته ، ولذلك لا يقال في الناظر إنه ينظر إلى ما يستحيل أن يرى ، ومتى نظر طالبا لرؤية مالا يصح أن يرى كان النظر عبثاً لا فائدة فيه . ولا يصح أن يصف الله سبحانه أهل الجنة على طريق التعظيم لحالهم بالحال والعبث ، فيجب أن تدل الآية على أن الله يرى من هذا الوجه . قيل له : إن الأمر في النظر على ما ذكرته من أنه طريق للرؤية ، فيجب أن يقضى في كل ما يستحيل رؤيته أنه لا يجوز النظر إليه ، وفي كل مالا يصح النظر إليه ^(١) أنه لا يصح أن نراه . وقد علمنا أنه تعالى لا يصح أن ينظر إليه ، لأن النظر إذا كان معناه ما وصفناه من قلب الحدقة نحو الشيء اتماسا لرؤيته ، فيجب أن لا يصح إلا فيما كان في جهة مخصوصة ، أو حالا في ماهذه حاله ، فيصح قلب الحدقة نحوه ، وقد علمنا أنه تعالى يستحيل كونه بهذه الصفة ، فيجب استحالة النظر إليه ، وإذا استحال

(١) قوله : وفي كل مالا يصح النظر إليه ، ساقطة من نسخة المكتبة المتوكية اليمنية ، وثبت في نسخة دار الكتب المصرية .

ذلك فيه علم أنه أراد بقوله « إلى ربها ناظرة »^(١) غير النظر ، وأنه أراد به ما يصح عليه من انتظار النعيم من قبله ، أو ذكر نفسه وأراد ما يصح النظر إليه من الثواب على ما نبينه من بعد ، لأن المذكور في الآية إذا علق بما يستحيل تعلقه به وجب صرفه إلى غير ذلك . ولذلك قلنا إن قوله : « وأسأل القرية »^(٢)

١٥ اب- ١١٦ / يجب صرفه / إلى أهل القرية لاستحالة تعلق السؤال بنفس القرية ؛ وقلنا إن قوله تعالى : « لا تقتلوا الصيد »^(٣) يجب صرفه إلى أن المراد به المصيد لا استحالة تعلق القتل بنفس الصيد الذي هو فعلنا . وإذا وجب ذلك لم يمكن أن يقال إن النظر الذي وصف الله تعالى أهل الجنة به يجب كونه عبثاً ، ولا يصح أن يقال إن ذلك يستحيل عليهم إذا كان المراد به ما قلناه .

فإن قيل : إنا نقول إنه ينظر إليه في الحقيقة بمعنى أنه يطلب بهذا الفعل رؤيته وإن لم يكن في جهة مخصوصة ، ويرى عند ذلك على ما يريد جل وعز ويشاء من غير مقابلة ، كما يطلب الإنسان رؤية وجهه في المرأة بالنظر وإن لم يكن هناك مقابلة . قيل له : إن طلب رؤية الشيء بالنظر لا يصح إلا إذا صح كونه في الجهة التي ينظر فيها ، ومتى لم يصح ذلك فيه لم تستعمل هذه اللفظة فيه ، وإنما يقال إن الإنسان ينظر ليرى وجهه من حيث يرى وجهه كأنه في المرأة للمقابلة التي بين المرأة وبينه ، ولولا ذلك لما صح استعمال ذلك فيه ، ولذلك يقل التعارف في قولهم إن فلانا ينظر وجهه إذا لم يقيد بالمرأة من حيث كان وجهه غير مقابل له . وإذا صح ذلك ، ثبت ما قلناه من استحالة النظر إلى الله تعالى . فإذا استحال ذلك فيه ، وجب أن لا يصح أن نراه على وجهه ، وأن يكون المراد بالآية غير ظاهرها .

(١) سورة القيامة : آية ٢٢ .

(٢) سورة يوسف : آية ٨٢ .

(٣) سورة المائدة : آية ٩٥ .

ومما يبين أن ظاهر الآية لا يدل على / ما قالوه ، أنه تعالى قال : « وجوه / ١١٦- ١١٩ اب يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة »^(١) ، وقد علمنا أن الوجوه لا يصح كونها ناظرة في الحقيقة ، لأن الناظر هو من الوجه وجه له ، ولا يصح أن ينظر بها أيضاً لأن النظر يقع بالعين التي في الوجه دون الوجه . وإذا لم يجوز أن يراد بالوجوه العضو على الحقيقة ، لأن العضو لا ينظر في الحقيقة ، ولا ينظر به في الحقيقة^(٢) ، فيجب متى حمل الكلام عليه أن يكون مجازاً يحتاج الحامل له عليه إلى دليل ، ولا ينفصل قوله من قول من حمل ذلك على أن المراد بالوجوه الناس ، والمراد بالنظر الانتظار ، فهذا أيضاً يبين أن ظاهر الآية لا يقتضي ما يذهبون إليه .

ومما يبين ذلك أيضاً أنه تعالى قال : « إلى ربها ناظرة »^(٣) ، وقد علمنا أنه لم يرد بقوله ربها المالك ، لأنه لا يكون لأهل الجنة في ذلك اختصاص ، بل لا يكون للحى فيه اختصاص لكونه تعالى مالكاً لجميع الأشياء ، ومقتدراً على تصرفه ، فعلم أن المراد بقوله إلى ربها ما يخص الإنسان الذي هو مستحق لعبادته الثواب والتعظيم والتبجيل ، وذلك يوجب منع حمله على أن المراد بالوجوه العضو ، ويوجب أن المراد به جملة الإنسان .

١٥ وما قدمناه من أنه تعالى وصف الوجوه بأنها ناظرة يدل على أن المراد بها الناس ، وأنه تعالى جرى في ذلك على منهاج ما ذكره في قوله : « وجوه يومئذ باسرة ، يظن أن يفعل بها فاقرة »^(٤) ، فذكر الوجوه وأراد جملة الإنسان ،

(١) سورة القيامة : آية ٢٢ .

(٢) قوله : ولا ينظر به في الحقيقة ، ساقط من نسخة المكتبة المتوكية اليمنية ، وثبت في نسخة

٣ . دار الكتب المصرية .

(٣) سورة القيامة : آية ٢٢ .

(٤) سورة القيامة : آية ٢٤ .

١١٦ ب-١١٧ / وقوله: « وجوه يومئذ ناعمة لسيماها / راضية^(١) ». فكما أن تعليق الظن بالوجوه يقتضى أن المراد به جملة الإنسان ، لأن الظان دون الوجه ، فكذلك وصف الوجوه بأنها ناظرة يدل على ذلك ، لأن الناظر هو صاحب الوجه دونه .

وقد صح استعمال الوجه في اللغة على هذه الطريقة : فلذلك يقول القائل : هذا وجه الرأى ، ووجه الطريق ، ويريد به : نفس الرأى ، ونفس الطريق .
وعلى هذا حمل جماعة المسلمين قوله سبحانه : « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام^(٢) » ، و« كل شئ هالك إلا وجهه^(٣) » . ولا يبعد أن تكون الجملة وصفت بذلك ، لأن بالوجه تتميز الجملة من غيرها ، فلما كان التمييز ، والمعرفة تقع به ، وصفت الجملة بهذه الصفة .

فإن قيل : لو كان المراد بالآية ما ذكرتموه ولم يرد بها العضو لم يصح أن يصف الوجوه بالنضارة ، لأن النضارة من صفات العضو دون الإنسان ، ولأن الإشراف والحسن يرجعان إليه . قيل له : لو دل هذا على ما قلته لدل قوله جل وعز « وجوه يومئذ بامرة^(٤) » على أن المراد به العضو ، لأن البسارة لا تصح إلا في العضو . فلما وجب حمل ذلك على الإنسان لأنه علق الظن به ، فكذلك يجب حمل ما ذكرناه على الإنسان لأنه علق النظر به . وإنما وصف الإنسان بالنضارة لأن النضارة من صفة الوجه الذى به تقع المعرفة به ، وفيه يتبين السرور وغيره ، وذلك كما يقول الإنسان : وقد عرفت زيدا ، وإن لم يشاهد من جسمه غيره ، وذلك كما يقول الإنسان : كان المقصود بالمعرفة هو الوجه دون غيره .

(١) سورة الفاتحة : آية ٨ .
(٢) سورة الرحمن : آية ٢٧ .
(٣) سورة القصص : آية ٢٨ .
(٤) سورة القيامة : آية ٢٤ .

فإن قيل : إن النظر يتعلق في الحقيقة بالوجه ، لأنه من صفة العين التى في الوجه ، والنظر مما يختص المحل ، وليس كذلك الظن ، لأنه يتعلق بالجملة ، فلذلك وجب صرف آخر الآية إلى أن المراد به الإنسان ، ووجب حمل أولها على أن المراد به الوجه الذى هو العضو . قيل له : إن النظر ، كما لا يختص بالإنسان في الوجه الذى ذكرته ، فكذلك لا يختص بالوجه ، ومتى قلت إنه يختص بالوجه ، لأنه يوجد في بعضه ، وجب بمثله أن يكون مختصا بالإنسان ، لأنه يحصل في بعضه ، فصح أن ما ذكرته لا يوجب اختصاص الوجه بما ليس للإنسان لو سلمناه ، فكيف وبطلانه ظاهر ، لأن النظر ، وإن اختص بالعين ، فالموصوف به الجملة التى توصف بأنها ناظرة ؛ كما أن الخرس يختص اللسان ، والموصوف بأنه أخرس هو الإنسان ؛ وكما أن الإصغاء يختص بالأذن ، والموصوف بأنه مصغ هو الإنسان . فصار النظر من هذا الوجه في حكم الظن ، وإن افرقا في الوجه الذى ذكرته .

وإذا صح أن المراد بالوجه هو الإنسان ، فالإنسان إذا وصف بأنه ناظر ، كان الكلام محتملا دون أن يقيد النظر بالجراحة التى هي العين أو بالقلب ، فيخرج عند ذلك عن الاحتمال ، وليس حمله على النظر الذى هو طلب الرؤية بأولى من حمله على الانتظار على ما نقوله .

فإن قيل : إن حمله على الانتظار لا يصح ، لأن النظر إذا علق بالوجه ، ١١٧ ب-١١٧ فيجب أن يكون المراد به الرؤية ، كما قلتم أن الإدراك إذا قرن بالبصر فيجب أن يكون المراد به الرؤية بالبصر . ويبين ذلك أن قائلهم لا يقول : نظر فلان إلى بوجهه إلا ويريد به الرؤية ، فوجب لأجل ذلك حمله على ما قلناه من الرؤية دون الانتظار . قيل له : إن ما ذكرته من أن النظر إذا علق بالوجه لم يرد به

إلا الرؤية كلام محتمل ، لأن تعليق النظر بالوجه ينقسم إلى أنحاء مختلفة . فإن أردت بذلك ما أوردته مثلاً ، فليس بينه وبين الآية شبه ، لأنه إذا قال : نظر إلى بوجهه ، فبإدخاله الباء في الوجه قد دل على أنه آلة في النظر ، فلذلك وجب حمله على ما قلته ، وليس كذلك قوله « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ^(١) » . والذي يليق بذلك من الأمثلة أن يقول القائل : وجوه يوم الجمعة ناظرة إلى الأمير ، ولا يمكن أن يدعى على أهل اللغة أن ذلك لا يحتمل الرؤية ، بل لو قيل إنه لا يحتمل إلا الانتظار لكان أقرب .

وبعد : فإن القائل إذا قال : نظر فلان إلى بوجهه ، فقد اتسع في الكلام وتجوز فيه ، فكيف يصح أن يجعله مثلاً وأصلاً وهو في نفسه مجاز ، لأن المراد به نظر إلى بالعين التي في وجهه ، فلا اتصال بالعين بالوجه ذكر الوجه وأراد به العين . وإنما قلنا إن الإدراك إذا قرن بالبصر لم يحتمل من حيث قرن بنفس الآلة ، ولم يختص به ، ولا يفصل أحد من أهل اللغة بين قول القائل فلان رأى ١١٨-١١٨ب/ بعصره ، وأدركني بعينه ، وبين قولهم بصر فلان / قد أدرك فلانا ، فقد بان مفارقة حالهما لحالنا في ذلك .

فإن قيل : فإن النظر إذا أريد به الانتظار كان مجازاً على كل وجه ، ومتى أريد به النظر بالعين كان حقيقة فيه ، وإن كان وصف الوجه بأنه ناظر مجازاً ، ولأن يحمل الكلام على الوجه الذي هو حقيقة في بعض الوجوه فهو أولى من حمله على ما هو مجاز من كل وجه . قيل له : إن ما ادعيته من أن النظر بمعنى الانتظار مجاز ليس بمسلم ، لأنهم قد استعمالوه فيه على وجه قد اطرده استعمالهم ذلك في النظر بالعين ، فلا يمتنع أن يكون ماله سمي جميع ذلك نظراً يرجع إلى معنى واحد ٢٠

(١) سورة اقيامة : آية ٢٢ .

وهو الطلب ، فكأن المفكر المعتبر يطلب المعرفة بحال ما يفكر فيه ، والناظر يطلب الرؤية ، والمتنظر يطلب ما يتوقعه من جهة غيره ، فعني الطلب في الجميع يتساوى على ما ذكرناه . ومتى صح حمل الجميع على أنه مأخوذ من وجه واحد ، وموضوع في اللغة لطريقة واحدة ، فما أوجب كونه حقيقة في البعض يوجب كونه حقيقة في الكل .

وقد ذكر شيخنا أبو هاشم رحمه الله قريباً من هذا المعنى في العسكريات ، وبين أن المتنظر لما كان ينتظر قتاله من يتوقع الشيء منه ، كما أن الطالب للرؤية ينظر على هذا الوجه ، أجرى اسم النظر عليهما . وعلى هذا الوجه يقال في المتنظر إنه ماد العين إلى فلان كما يقال في الناظر ، وإن كان الانتظار لا يتعلق في الحقيقة بالعين كالنظر ، ولذلك يصح من الضرير الانتظار ولا يصح منه النظر ، كما يصح

١٠ منه الفكر وإن لم يصح منه النظر بالعين ، وهذه / الجملة تسقط ما سأل عنه . / ١١٨ب-١١٩ ولو ثبت ما قاله من أن استعمال النظر في الانتظار مجاز ، لم يمتنع حمل الكلام عليه إذا ثبت أن النظر الذي يتعلق بالجملة يصح أن يراد به الانتظار . وإن حمل الكلام على النظر بالعين في الحقيقة لا يصح ، سيما إذا قدمنا الدلالة من جهة العقل والسمع على أنه تعالى لا يرى ، لأن ذلك يوجب حمل هذه الآية على وفاق تلك الدلالة ، وحملها على وفاقه لا يصح إلا على ما قلناه . ١٥

فإن قيل : لو أريد به الانتظار لما صح أن يعدى بإلى ، لأن الانتظار لا يصح فيه ذلك وإنما يصح في النظر بالعين ، لأن القائل لا يقول : وأنا منتظر إلى فلان ، وإنما يقول : أنا منتظر فلانا ، وذلك يوجب حمل الآية على ما قلناه . قيل له : إن ما ادعيته من أن النظر بمعنى الانتظار لا يعدى بإلى غير مسلم ، لأن الشعر قد ورد به . ألا ترى إلى قول الشاعر : ٢٠

إني إليك لما وعدت لناظر نظر الفقير إلى الغني الموسر

فعداه بإلى كما ترى . وقد قال تعالى : « وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة »^(١) ، وقد يقال في التعارف الظاهر إنما أنظر إلى الله وإلى فلان يراد به الانتظار ، ويعدى بإلى ، وذلك يبطل ما قاله .

وبعد : فإن ادعاءه لا يخلو من أن يريد به أن لفظ ناظر لا يعدى بإلى إذا أريد به الانتظار ، أو يريد أن لفظ الانتظار لا يعدى بإلى : فإن أراد به أن لفظ الانتظار لا يعدى بإلى فلا قدح له فيه ، لأن المذكور في الآية هو ناظر / ١١٩-١١٩ ب دون منتظر ، وإن أراد به لفظ ناظر ، فكيف يصح أن يستشهد على ذلك بما قاله إن لفظه منتظر لا يعدى بإلى ؟ وقد ثبت أن اللفظة قد يكون لها حكم ، ولا يكون مثل ذلك الحكم للفظه أخرى تفيد فائدتها . على أن من تقدم من التابعين قد حملوا الآية على هذا الوجه على ما ذكره من بعد وهم أهل اللسان ، فلو لم يصح أن يراد بالنظر إذا عدى بإلى الانتظار ، لما صح أن يحملوه على ذلك ، وذلك يسقط ما قاله .

وبعد : فلو أوجب ذلك أن لا يصح حمل الآية على معنى الانتظار ، لأوجب أن لا يصح حملها على الرؤية ، لأن الرؤية لا تعدى بإلى كالاتظار ، فلا يقول القائل : رأيت إلى فلان ، وإنما يقول رأيت فلانا . فإن لم يمنع ذلك حمل الآية على أن المراد به الرؤية ، لم يمنع أن يحمل على أن المراد به الانتظار .

على أن اللفظة إذا قصد بها في اللغة معنى ، وظاهرها موضوع في اللغة لغيره ، فقد تستعمل على ما يقتضيهما اللفظ تارة ، وعلى ما يقتضيه معناها أخرى ، وهذا كقوله عز وجل : « وكأين من قرية عتت عن أمر ربها ورسله »^(٢) ، فأعمل

(١) سورة البقرة : آية ٢٨٠ .

(٢) سورة الطلاق : آية ٨ .

اللفظ وأنت ، ثم قال في آخره : « أعد الله لهم عذابا شديدا »^(١) ، فأعمل المعنى المراد . فكذلك لا يمتنع أن يكون سبحانه أجرى في الخطاب على ما يقتضيه لفظ « ناظر » فعداه بإلى دون ما يقتضيه المعنى .

على أن اللفظة إذا أفادت في اللغة أمرا وتجاوز بها في غيره ، فيجب أن تستعمل في المجاز على الوجه الذي وضعت له في الحقيقة ، فتكون مستعارة فيه على / ١١٩ ب- ١٢٠ أ الحد الذي هو حقيقة في غيره ، ومتى غيرت عما تستعمل عليه في حقيقتها لم تكن هي المستعارة . فلما كان قولنا « ناظر » يستعمل في الحقيقة في نظر العين معدى بإلى ، صح أن يتجاوز به في الانتظار على هذا الحد ، وإن كان لو صرح بلفظ « الانتظار » بدلا منه لم يعد بإلى ، وهذا كقولنا : « إن زيدا يحب عمرا » بمعنى الإرادة ، ولو صرح بلفظ الإرادة لم يسع دون أن يذكر نفس المراد الذي هو منه فعه ، فيقال : « إن زيدا يريد منافع عمرو »

وقد قال شيخنا أبو على رحمه الله : إذا ثبت أن لفظ الانتظار قد تعدى ببعض حروف الجر فيقال : « أنا منتظر لفلان » ، فغير ممتنع أن تعدى بإلى ، لأن حروف الجر يقوم بعضها مقام بعض ، وذلك نحو قوله تعالى : « يهدي إلى الحق »^(٢) ، و « ويهدي للحق »^(٣) ، فأقام أحدهما مقام الآخر ، وكقوله : « ولأصلبكم في جذوع النخل »^(٤) ، يعني على جذوع النخل ، وقد يقال في التعارف : « زيد قوى على عمله » ، و « قوى في عمله » ، و « هو مستعمل على عمرو ولعمرو » ، فلا يمتنع أن يعدى ناظر بمعنى الانتظار بإلى ، ويقوم مقام اللام في هذا الباب .

(١) سورة الطلاق : آية ١٠ .

(٢) سورة يونس : آية ٣٥ .

(٣) سورة يونس : آية ٢٥ .

(٤) سورة طه : آية ٧١ .

وليس لأحد أن يقول : فحوزوا أن يقال في زيد إنه ضارب إلى عمرو ، كما يقال ضارب لعمرو على قياس ما ذكرتم ، وإلا فيجب بطلان ما ذكرتموه . وذلك أن ما ذكرناه مجاز ، فلا يجب اطراحه واستعمال القياس فيه .

فإن قيل : كيف يصح أن يراد به الانتظار ، وذلك يوجب كون أهل الجنة منتظرين ، والانتظار يقتضي كون المنتظر في حسرة وغم ، وذلك لا يصح في أهل الجنة ، فيجب أن يكون المراد بالآية ما ذكرناه ؟ قيل له : إن الانتظار هو توقع الشيء الذي يعلم حصوله في المستقبل أو يظنه ، وقد ينقسم :

فإن كان ما ينتظره يحتاج إليه في الحال ، ويلحقه بفقد مضره ، كانتظار الجائع المأكول ، والمحبوس الخلاص ، فذلك يوجب الحسرة . وكذلك فلو انتظر مالا يحتاج إليه في الحال ، لكنه يخشى فوته ، ولا يثق بحصوله ، فإنه قد تلحقه الحسرة .

فأما القسم الثاني ، وهو أن يكون ما ينتظره غير محتاج إليه في الحال ، ويثق بحصوله في الوقت الذي ينتظره ، وجميع ما يشتهيه في الحال حاصل ، فإن ذلك لا يوجب الحسرة .

ولذلك يختلف حال المنتظر بحسب ثقته بمن ينتظر الشيء من جهة ، فكل من كانت نفسه إليه أسكن كانت حسرته في الانتظار أقل ، ولو قدم إلى بين يديه ما يشتهيه من ألوان الأطعمة ، وينتظر عند كل لون غيره ، ويثق بوجوده ، لم تلحقه حسرة ، بل لو جمعت الألوان كلها عنده كانت لذته أقل منه إذا قدم إليه مرتباً على حسب ما يشتهيه . وإنما يقال إن الانتظار يورث الحسرة ويراد به الوجه الأول ، وكل من ذكره في مثل أو شعر فتراده الأول ؛ لأنه المألوف في الشاهد ، وإلا فما ذكرناه من القسم الثاني في الانتظار لا يحيل حصوله على عاقل أنه لا يورث حسرة ولا غماً .

وليس لأحد أن يقول : إنه متى قطع على حصول ما يتوقعه لم يوصف بأنه منتظر ، لأننا قد بينا أن حقيقة الانتظار هو توقع ما يظنه ويعتقده في المستقبل ، / ١٢٠ ب- ١٢١ أ ومتى علم ذلك كان حاله في الانتظار أقوى من حاله إذا اعتقد تقليداً ، أو ظن ذلك بأماره . وليس لأحد أن يجري الانتظار مجرى الرجاء والخوف اللذين يفيدان الظن بالمنافع والمضار دون العلم ؛ وذلك لأن مع العلم قد علم أنه لا يستعمل لفظة الرجاء والخوف ، ولم يثبت أن مع العلم يحصل ما يتوقع لا يستعمل لفظة الانتظار ، فلا يصح حمل أحدهما على الآخر . وما قدمناه من أن جماعة التابعين قد حملوا الآية على معنى الانتظار يدل على أن الانتظار يستعمل فيما يعلم ، كما يستعمل فيما يظن . وأهل اللغة لا يفصلون في الانتظار بين العلم والظن ، بل يجرون ذلك على كل من توقع من غيره ما ينتفع به ، وربما اعتد أحدهم أن ما يعمده غيره به معلوم ، ويصف نفسه مع ذلك بأنه منتظر ، وقد قال تعالى : « وما ينظر هؤلاء إلا صيحة واحدة ^(١) » ، وقال : « هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله ^(٢) » ، وكل ذلك المراد به العلم ، فبطل ما قبله .

على أن هذا السائل لا يخلو من أن يقول في أهل الجنة إنهم يعلمون أن نعيمهم دائم ، أو لا يقول بذلك : فإن قال لا يعلمون ذلك لزمه أن يكونوا في حسرة وغم ، لأن من أوقى الخير العظيم ، وجوز انقطاعه ، كثرت حسراته . فإن قال يعلمون ذلك ، يلزمه على ما سأل عنه أن يكونوا بانتظارهم لذلك حالاً بعد حال في حسرة وغم ، فقد لزمه على هذا القول أن لا ينفك أهل الجنة من حسرة وغم ، وهكذا يفضح الله تعالى المبطلين . فقد صح بهذه الجملة أن حمل الآية على أن المراد بها / الانتظار صحيح لا يمكن دفعه . وقوله : « وجوه يومئذ » / ١٢١ أ- ١٢١ ب

(١) سورة ص . آية ١٥

(٢) سورة البقرة : آية ٢١٠

باسرة يظن أن يفعل بها فاقرة ^(١) يقوى ذلك ؛ لأنه ذكر في أهل النار ما ينتظرونه مما أعد الله لهم ويفعله بهم من العقاب ، فيجب أن يكون مراده في أهل الجنة ما يطابق ذلك ، وهو انتظارهم لما يعلمون من الثواب الذي أعد الله لهم . وقد ثبت عن جماعة من المفسرين أنهم حملوه على ذلك ، وقد رواه أصحاب الحديث في كتبهم :

فروى أبو حاتم الرازي ، عن عبد الله بن رجاء الهمداني ، عن إسرائيل ، عن منصور ، عن مجاهد ، قال : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ^(٢) » قال : « حسنة مستبشرة تنتظر الثواب » .

وروى الوليد بن أبان في تفسيره ، عن أحمد بن عبد الجبار المطاردي ، عن أبي معاوية ، عن إسماعيل بن أبي خالد ، عن أبي صالح ، في قوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة ^(٣) » ، قال : « حسنة » ، « إلى ربها ناظرة ^(٤) » ، قال : « تنتظر الثواب من ربها » . وروى ذلك عن مجاهد من غير طريق .

وروى هشام بن عبيد الله الشيباني الداري ، قال : حدثنا جرير ، عن منصور ، في قول الله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة ، إلى ربها ناظرة ^(٥) » ، قال : « ناضرة من السرور والنعيم والغبطة ، تنتظر من ربها ما أمر لها به » .

وقد روى عمرو بن عبيد الطنافسي ، عن منصور ، قال : « سألت مجاهداً : رأيت قول الله جل وعز : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة ^(٦) » ، فإن

- (١) سورة القيامة : آية ٢٤ .
- (٢) سورة القيامة : آية ٢٢ .
- (٣) سورة القيامة : آية ٢٢ .
- (٤) سورة القيامة : آية ٢٢ .
- (٥) سورة القيامة : آية ٢٢ .
- (٦) سورة القيامة : آية ٢٢ .

أناساً يزعمون أنها تنظر إلى ربها ، قال ، فقال : لا ، إنه لا يراه أحد ، ولكنها ناضرة من الفرح والسرور ، وناظرة تنتظر / ثوابها .
وروى يونس بن عبيد ، عن الحسن : « وجوه يومئذ ناضرة ^(١) » ، يقول : « وجوه يومئذ ناعمة إلى خير ربها منتظرة ، وذلك مروي في تفسير العباس بن يزيد النجرائي » .

فقد صح بهذه الروايات صحة ما حملنا الآية عليه من أن المراد بها الانتظار . وقد تؤولت الآية على وجه آخر ، وهو أن المراد بقوله : « إلى ربها ناظرة ^(٢) » ، يعني إلى ثواب ربها ناظرة . وقد روى ذلك عن ابن عباس ، ومجاهد ، وعن السدي ^(٣) ، وعكرمة ، من طرق أصحاب الحديث :

فروى الطبراني ، قال : « حدثنا بكر بن سهل الديلمطي ، قال : حدثنا عبد الغني بن سعيد الثقفي ، قال : حدثنا أبو محمد موسى بن عبد الرحمن الصنعاني ، عن ابن جريج ، عن عطاء ، وعن مقاتل بن سليمان ، عن الضحاك ، جميعاً عن ابن عباس ، في قوله : « وجوه يومئذ ناضرة ^(٤) » ، يريد ناعمة إلى ربها ناظرة ^(٥) » ، يريد « إلى ما أعد الله لها من السرور والثواب ناظرة » .

وروى هشام بن عبيد الله الشيباني الرازي ، قال : « حدثنا القاسم بن معن قاضي الكوفة ، عن منصور ، عن مجاهد ، في قوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة ، إلى ربها ناظرة ^(٦) » ، قال : « ناضرة من النعيم ، ناظرة إلى ما يأتيها من ثواب الله » .

- (١) سورة القيامة : آية ٢٢ .
- (٢) سورة القيامة : آية ٢٢ .
- (٣) في الأصل « السدي » ومله « السدي » وهو محمد بن عبد العزيز السدي المحدث المذنب .
- (٤) سورة القيامة : آية ٢٢ .
- (٥) سورة القيامة : آية ٢٢ .
- (٦) سورة القيامة : آية ٢٢ .

وحدث هشام عن محمد بن الفضل ، عن عطاء بن الشايب ، قال : سمعت
عكرمة يقول في هذه الآية : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة »^(١) ، قال :
ناصرة من النعيم ، إلى أمر ربها ناظرة .

وروى الوليد بن أبان ، عن أبي بكر عبد الله بن محمد بن النعمان ، عن عمرو
ابن طلحة العباد ، عن أسباط بن نصر ، عن السندی^(٢) في تفسيره الكبير ، عن
١٢٢-١٢٣ اب / أسيد في قوله : « إلى ربها ناظرة »^(٣) ، قال : « تنتظر ما يأتيها من عبد الله » .

وقد ذكر شيوينا أن هذا التأويل مروى عن أمير المؤمنين عليه السلام
أيضاً ، فيجب حمل الآية عليه .

ولم نذكر هذه الأخبار من طريق أصحاب الحديث ، لأن شيوينا رحمهم
الله لم يرووها ، وقد ذكرها أجمع أبو محمد جعفر بن مبشر رحمه الله في (كتاب
الآثار) وغيره ، لكن ليكون آكد في الاحتجاج لنا على المخالفين .

فإن قيل : فإذا روى هذا التأويل والتأويل الأول ، فعلى أيهما تحمل الآية
وهل يصح القول بهما جميعاً مع اختلافهما ؟ وكيف يصح أن يراد جميعاً بالآية
ومعناها مختلف ، ولا يصح أن يراد المعنيين المختلفان باللفظة الواحدة ؟ وكيف
يصح أن يقال بأنهما معا مرادان ، وليس يصح ذلك إلا فيما طريقه الاجتهاد دون
ما طريقه العلم ؟ وكيف يصح أن يذكر سبحانه نفسه ويريد غيره ؟ ولئن صح
ذلك ، ليجوز أن يريد بقوله : « وما أمروا إلا ليعبدوا الله »^(٤) غيره . ولو صح
أن يقال إن أهل الجنة ينظرون إلى الله ، ويراد بذلك أنهم ينظرون إلى ثوابه ،

(١) سورة القيامة : آية ٢٢

(٢) انظر هامش (٣) ، ص ١١٣

(٣) سورة القيامة : آية ٢٢

(٤) سورة البينة : آية ٥

لصح أن يقال في أهل النار ذلك بمعنى أنهم ينظرون إلى عقابه ، ولصح أن يقال
في أهل الدنيا ذلك بمعنى أنهم ينظرون إلى إحسان الله ونعمه وعجائب صنعته .

قيل له : إن حمل الآية على هذا الوجه صحيح على ما روى ، لأنه إذا ثبت
أفاه لا يصح أن يرى تعالى ، ولا أن ينظر إليه ، علم أنه ذكر نفسه وأراد غيره

٥ من منظور إليه أو منتظر ، وليس يمتنع في اللغة أن يذكر الشيء ويراد / غيره / ١٢٣-١٢٢
ويحذف ذكر المراد ، وذلك طريقة ظاهرة في المجاز ، نحو قوله : « واسأل
القرية »^(١) ، و « هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله »^(٢) ، « وجاء ربك »^(٣) ،
« وأنا أدعوكم إلى العزيز الغفار »^(٤) ، « وأنهم ملاقو ربهم »^(٥) ، « ويخشون
ربهم »^(٦) ، لأنه في ذلك أجمع ذكر نفسه وأراد غيره .

١٠ ومما يبين ذلك حمل ابن عباس ومجاهد وغيرهما الآية عليه وهم من أهل اللسان ،
فلو لم يصح مثل ذلك في اللغة لما استجازوا حمله عليه . وإذا صح ذلك ، فالصحيح
عندنا أنه تعالى قد أراد النظر إلى ثوابه وانتظار ثوابه ، لأن كلا الأمرين ،
إذا أريد كان أزيد في السرور لأن الناظر إلى ما ملكه الله تعالى من النعيم ،
والمنتظر لأمثاله قد بلغ الغاية في السرور ، فأراد تعالى بالآية أن يصف أهل
١٥ الجنة بنهاية السرور المتمنى ، ليكون ذلك ترغيباً للمكلف فيما به ينال ذلك
من الطاعات .

وعلى هذا الوجه حمله مجاهد ، لأنه قد روى عنه كلا الأمرين على ما قدمنا

(١) سورة يوسف : آية ٨٢

(٢) سورة البقرة : آية ٢١٠

(٣) سورة الفجر : آية ٢٢

(٤) سورة غافر : آية ٤٢

(٥) سورة الرعد : آية ٢١

(٦) سورة النساء : آية ١٢٣

ذكره . وليس يمتنع عندنا أن يراد المعنيان المختلفان بالعبارة الواحدة ، فلا مانع يمنع من ذلك . وما قدمنا ذكره من أن معنى الانتظار ومعنى النظر بالعين معنى واحد ، ويرجعان في الموضوع إلى أصل واحد ، يقتضي صحة إرادة الله تعالى لهم جميعاً بعبارة واحدة ، على مذهب من يقول إن / العبارة الواحدة لا يجوز أن يراد بها المعنيان المختلفان ، لأنه قد بان بذلك أن معناها غير مختلف ، ولو ثبت أنه لا يصح بعبارة واحدة ، لكان ما قدمناه يدل على أنهما قد أريدا ، ولوجب أن نحكم أن الله تعالى قد تكلم بالآية مرتين ، وأراد كلا المعنيين ، فالظن بما قلنا بهذا الوجه لا يصح .

ولا يمتنع عندنا ، فيما ليس طريقه الاجتهاد من الآي ، أن يراد به أمران مختلفان ، وعلى هذه الطريقة قال شيخنا أبو علي رحمه الله في قوله : « وما هو على الغيب بظنين » ، (١) . وبضنين ، أنه قد أريد كلا الأمرين به ، وإن كان طريق ذلك الخبر دون الاجتهاد . ومتى صح ذلك في القراءتين ، لم يمتنع مثله في العبارة الواحدة إذا احتمل الأمرين .

وأما قولهم إنه جل وعز ذكر نفسه ، فكيف يصح أن يريد غيره ، فقد بينا صحة ذلك في اللغة بما لا طائل في إعادته . وليس يجب إذا حملنا ذلك على أن المراد به غيره أن نقول مثله في كل موضع ذكر جل وعز نفسه ، نحو قوله : « ... اعبدوا ربكم » (٢) ، وقوله : « وما أمروا إلا ليعبدوا الله » (٣) ، وقوله : « فاتقوا الله وأطيعون » (٤) لأن ما ذكرناه مجازهما الأمر عليه للدليل من حيث

- (١) سورة التکویر : آية ٢٤ .
(٢) سورة البقرة : آية ٢١ .
(٣) سورة البينة : آية ٥ .
(٤) سورة الشراء آية ١٥٠ .

ثبت أن النظر إليه تعالى في الحقيقة لا يصح ، ولم يدل مثله في هذه الآي . ولا فرق بين من / قال ذلك وبين من قال لجماعة المسلمين إذا حملتم قوله تعالى : / ١٢٣-ب- ١٢٤ « إن الذين يؤذون الله ... » (١) على أنه أراد به غيره لزمكم مثله في هذه الآي التي قدمنا ذكرها ، وهذا في غاية السقوط .

على أن الدلالة قد دلت في هذه الآي على وجوب حملها على ظاهرها ، لأن العبادة لا تحسن إلا له تعالى ، ولا تليق إلا به ، وكذلك اتقاء عقابه ، فيجب حمل هذه الآي على ظاهرها ، وإن حلت تلك الآية على الوجه الذي ذكرناه من المجاز .

ولا يجب إذا قيل في أهل الجنة إنهم ينظرون إلى الله ويراد نظرهم إلى ثوابه أن يقال مثله في أهل النار بمعنى نظرهم إلى عقابه ، أو في الدنيا إذا نظروا إلى إحسانه ، لأن ذلك مجاز ، ولا يقع فيه القياس . ألا ترى أنه تعالى قال : « إن الذين يؤذون الله » (٢) ، على جهة المجاز ، ولا يقال بدلا من ذلك يؤلمون الله . ولا يقال « مشى ربك » قياسا على قوله « وجاء ربك » فثبت بهذه الجملة بطلان ما أورده السائل ، وصح حمل الآية على هذا الوجه من التأويل .

١٥ شبهة أخرى لهم :

استدلوا على أنه سبحانه يرى بالأبصار بقوله عز وجل في قصة موسى : « رب أرني أنظر إليك » (٣) . قالوا : فلو لم نصح رؤيته لم يصح من موسى أن يسأل ذلك ، وكان لا يعلق جل وعز انتفاء رؤيته بأمر يصح أن يقع وهو استقرار / الجبل الذي علق به رؤيته دلالة على صحة رؤيته . ولا يجوز أن / ١٢٤-ب- ١٢٥

- (١) سورة الأحزاب : آية ٥٧ .
(٢) سورة الأحزاب : آية ٥٧ .
(٣) سورة الأعراف : آية ١٤٣ .

يكون موسى عليه السلام سأل ذلك لأجل غيره مع علمه بفساده ، كما لا يجوز أن يسأل سائر ما يستحيل على الله لأجل غيره ، ولا يجوز أن يسأل لنفسه ؛ لأنه لو كان تعالى لا يرى لم يصح أن يجهل ذلك موسى ، لأن الأنبياء صلوات الله عليهم لا يصح عليهم الجهل بما يجوز على الله وبما لا يجوز لما فيه من التنفير عن القبول منهم .

الجواب :

إنا قد بينا فيما تقدم أن موسى صلى الله عليه سأل الرؤية عن قومه لأنهم سألوه ذلك ولم يقتنعوا بجوابه . وأحب موسى عليه السلام عند ذلك ورود الجواب من قبل الله ، فسأل الله تعالى لهذه البغية ، لا لأنه لم يعلم استحالة ذلك على الله تعالى . وقد بينا كل ما يتعلق بصحة هذا الوجه ، وأجبت عن سائر ما يترى به عليه ، وبيننا أن هذه الآية أحد ما يعتمد عليه في أنه تعالى لا يجوز أن يرى ، وهذا الجواب هو الذي يختاره شيخنا أبو علي وأبو هاشم رحمه الله ، وإن كان شيخنا أبو علي رحمه الله قد ذكر في الجواب عنه وجها آخر ، وهو جواب أكثر شيوخنا المتقدمين ، وهو أن موسى عليه السلام سأل ربه تعالى أن يعلمه نفسه ضرورة بإظهار علم من أعلام الآخرة ، ليعرف الله عند مشاهدته ضرورة ، فنزول عنه ١٥ ١٢٤ بـ ١١٢٥ / الدواعي إلى الشك ، ويستغنى عن النظر والاستدلال / ، وتكون الحجة في التكليف عليه أخف ، كما سأل إبراهيم عليه السلام أن يريه الله كيف يحبي الموتى لتخفيف الحجة ، وإن كان قد عرف ذلك قبل أن أراه الله ، لكن ما سأل إبراهيم هو من القليل الذي ثبت التكليف معه فلذلك أجابه ، وما سأل موسى عليه السلام لو أوجب لزال معه التكليف ، فلما لم يحبه تعالى إلى ذلك ، لأن التكليف يمنع منه ، علم موسى ٢٠ عليه السلام أنه أخطأ في المسألة ، فتأب من مسأله .

وقوله تعالى : « لن تراني » (١) ، أراد أن تعلمني على الوجه الذي طلبت العلم بي . وقوله : « ولكن انظر إلى الجبل » (٢) تأكيد لنفي ما سأل عنه . وقوله : « فلما تجلّى ربه للجبل » (٣) أراد فلما أظهر لأهل الجبل بما أحدثه من تصديق الجبل أن إظهار هذه الأعلام في حال التكليف غير ممكن ، علم موسى أنه أخطأ فيما أقدم عليه وتأب . وإنما أظهر ما هو من جنس الأعلام التي تشهد في الآخرة مثبتاً بذلك أن إظهار أمثاله ، ليعلم عنده باضطرار ، لا يصح مع التكليف ، وإلا لم يكن لإظهار ذلك معنى . وهذا الجواب يستقط استدلالهم ، وإن كان الجواب الأول هو الأولى عندنا .

وقال شيخنا أبو علي رحمه الله : إن بعض أهل التوحيد أجاب في ذلك بأن موسى يجوز أن يكون في وقت سؤاله كان شاكا في جواز الرؤية على الله ، فسأل موسى ذلك لنفسه ، فبين الله تعالى أن ذلك لا يجوز عليه / بقوله : « لن تراني » (٤) / ١٢٥-١٢٥ ب ١٠ ١٥ ١٥

وقال رحمه الله لمن استدل بهذا الدليل : أتقولون إن موسى عليه السلام أصاب فيما سأل أو أخطأ ؟ فإن قالوا : أصاب ، قيل لهم : فماذا تأب ، ولا يمكنهم دفع توبته مما سأل . فإن قالوا : تأب ، لأنه سأل في وقت لم يجب أن يسأل ،

(١) سورة الأعراف آية ١٤٣

(٢) سورة الأعراف : آية ١٤٣

(٣) سورة الأعراف : آية ١٤٣

(٤) سورة الأعراف : آية ١٤٣

أو لأنه سأل قبل أن يؤذن له فيه ، قيل لهم : فإذا صح أن يسأل ذلك ، ويكون غلطاً في المسألة ، لم لا يصح أن يسأل الرؤية ويكون غلطاً في نفس جواز الرؤية ، هل يصح على الله أم لا ؟ فكيف يصح منكم التعلق بأنه تعالى يصح أن يرى من حيث سأل موسى صلى الله عليه عن ذلك ؟ وقد بينا من قبل أنه لا يجب ، من حيث جاز أن يسأل الرؤية عن نفسه أو غيره ، مع علمه بأنه جل وعز لا يرى ، أن يسأل سائر ما يستحيل عليه من التشبيه والجبر ، وبيننا الفصل فيه ، وذكرنا أن في شيوخننا من يجوز أن يسأل عن ذلك على لسان قومه ، وسوى بينه وبين الرؤية ، وهذه الجملة تستقط تعلقهم بهذه الآية .

شبهة أخرى لهم :

١٢٥ ب- ١٢٦ / قالوا : قوله جل وعز : « كلا إنهم / عن ربهم يومئذ لمحجوبون » ^(١) في أهل النار ، يدل على أن أولياء الله يرون الله ، وإلا لم يكن لتخصيصهم بأنهم محجوبون عنه معنى .

الجواب :

إن هذه الآية لا يصح أن يستدل بها إلا من يقول بالتشبيه ، لأن الحجاب في الحقيقة على الوجه الذي يقصدون إليه لا يصح إلا في الأجسام . وقد بينا ١٥ أن الكلام في الرؤية فرع على الكلام في نفي التشبيه ، وأن القول بصحة رؤيته واجب لو ثبت كونه جسماً ، فكل من استدل على صحة رؤيته بما يوجب كونه جسماً لم يكلم في الرؤية ، وإنما يكلم في أنه ليس بجسم ، ثم يبين من بعد أن رؤيته لا تصح .

(١) سورة الطه : آية ١٥

على أن في قوله تعالى : « كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » ^(١) وصفا يختصهم ، وليس فيه دلالة على أن غيرهم بخلافهم ، فمن أين أن أولياء الله يجب أن يروا الله ؟ على أننا قد بينا من قبل أن قوله « لمحجوبون » معناه ممنوعون من رحمة الله وثوابه ، وبيننا أن الحجاب قد يكون بمعنى المنع على ما يقال إن الإخوة محجوبون الأم عن الثالث إلى السادس . فإذا صح ذلك ، وكان المراد به للمنعون من رحمة الله فيجب أن يكون من خالفهم من أولياء الله غير ممنوعين من رحمة الله وثوابه ، وكذلك تقول . على أن ظاهر هذا القول يوجب أنه تعالى ممن يصح أن يحتجب ويحجب ، فإيه واحد دون آخر ، وهذا يوجب كونه جسماً في مكان مخصوص ، وقد بينا فساد ذلك .

١٠ وليس لأحد أن يقول : إنه تعالى / يحجبهم عن رؤيته بخلق آفة في عيونهم / ١٢٦ ب- ١٢٦ / ويزيل ذلك عن عيون أوليائه فيروونه ، وأن هذا هو المراد بالحجاب ، وذلك أن ظاهر الآية لا يدل على ما قاله ، وقد بينا فيما تقدم فساد هذا القول أيضاً . على أن ظاهر الآية يقتضى أن هناك حاجباً وحاجزاً يمنع من رؤيته ، والآفة التي في العين لا تسمى بهذا الاسم ، ولذلك لا يقال في الضرير إن بينه وبين المرئى الذي يحضرته حجاباً ، ويقال ذلك في البصير إذا حال بينه وبين المرئى ستر ، وذلك ١٥ يستقط ما قاله .

فإن قال : إنه تعالى قال : « كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون » ^(٢) ، فالحجاب عن ذات الذات لا يكون إلا بالمنع من الرؤية ، ومتى حملتموه على الرحمة والثواب عدلتم عن ظاهره ، فادعيتم أنه ذكر نفسه وأراد ثوابه ، ولأن ٢٠ تحمل الآية على ظاهرها أولى . قيل له : قد بينا أن معنى الحجاب لا يصح فيه ،

(١) سورة الطه : آية ١٥ .

(٢) سورة الطه : آية ١٥ .

لأنه يتعالى عن كونه جسما ، فيجب صرفه إلى غيره ، لأن المذكور في الآية إذا علق بما يستحيل تعليقه به علم أن المراد به غيره . وقد بينا أنه لو ثبت أن المراد به أنهم ممنوعون عن رؤيته ، لم يدل على أن غيرهم بخلافه ، فسقط التعلق بالآية من كل وجه .

شبهة أخرى لهم :

قالوا : قد قال جل وعز : « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » ^(١) . قالوا : وقد روى عن أبي بكر رحمه الله ، وعن صهيب ، أن تأويل قوله « وزيادة » ١٢٦ ب- ١٢٧ / النظر إلى / وجه الله ، فوجب أن يدل ذلك على ما نقوله من صحة رؤيته تعالى .

الجواب :

١٠ إن ما تأولوا الآية عليه لا يدل الظاهر عليه ، لأن قوله « وزيادة » لا ينبيء بنفسه عن المزداد به ، ويحتمل وجوها كثيرة ، وما روه من أخبار الآحاد ، فلا يصح قبول ذلك فيما طريقه العلم ، لما سذكروه من بعد ، فالتعلق بما قالوه لا يصح .

وقال شيخنا أبو علي رحمه الله إن ذلك لا يصح ، ولا يثبت عند الرواة ، ولو صح لكان معارضا بما روى عن علي عليه السلام وغيره أنهم قالوا في تفسير ١٥ الزيادة إنها في تضعيف الحسنات ، وهو الذي أراده عز وجل بقوله : « من جاء بالحسنة فله عشر أمثالها » ^(٢) ، وقال بعضهم هو التفضل الذي وعد الله المؤمنين به بقوله : « فيوفيه أجورهم ويزيدهم من فضله » ^(٣) . فإذا كان تأويله مختلفا فيه ، فلم صار ما ذكروه بأن يكون هو المراد أولى مما قلناه ؟ وليس لهم أن يقولوا

(١) سورة يونس : آية ٢٦ .

(٢) سورة الأنعام : آية ١٦٠ .

(٣) سورة النساء : آية ١٧٣ .

إن المراد بالزيادة كلا الأمرين ؛ لأن ذلك ليس بمذهب لأحد ، ولأن الدلالة قد دلت على أن رؤيته تعالى لا تصح ، فلا يجوز أن يكون مراداً بالآية ، فيجب أن يكون المراد هو الوجه الآخر ، وأن يكون ما روه عن أبي بكر رحمه الله في ذلك باطلا .

وبعد : فإن ما روه ، من أن الزيادة النظر إلى وجه الله ، يوجب التشبيه من وجهين : أحدهما إثبات الوجه له ، وقد علم بالدليل استحالة ، والثاني إثبات النظر إليه ، وقد بينا / أن النظر لا يصح إلا فيمن يختص بجهة ، أو يحل فيما يختص بجهة ، / ١٢٧- ١٢٦ ب ويينا أن ذلك يستحيل على القديم جل وعز بوجوه لا طائل في إعادتها .

وقد قيل إن الزيادة يجب أن تكون من جنس المزيد عليه ، ويجب أن يكون المقصد بذكرها ما قصد بذكر المزيد عليه من الترغيب في الطاعة ، وذلك يوجب ١٠ أن تكون الزيادة هي التفضل بما هو جنس الثواب على ما قال تعالى : « فيوفيه أجورهم ويزيدهم من فضله » ^(١) .

١٥ على أن هذه الزيادة لو أريد بها الرؤية ، لا تقتضى ذلك بطلان ما يذهبون إليه من أن أعظم ملاذ المثابين النظر إلى الله تعالى ، لأنه لا يصح أن يبشر تعالى المحسن بأنه يعطيه الحسنى ويزيده ، ويريد بالزيادة الأمر المتقدم في الترغيب ، والذي لا لذة تساويه وتشاكله ؛ لأن الحكيم لا يجوز أن يرغب في طاعته على هذا الوجه .

شبهة أخرى لهم :

٢٠ قالوا : قد ثبت بأخبار متظاهرة عن رسول الله صلى الله عليه وآله ، أن الله جل وعز يرى ، وأن المؤمنين يرونه ، وعن الصحابة أنهم قالوا بذلك ،

(١) سورة النساء : آية ١٧٣ .

وذهبوا إليه ، واعتقدوا أن محمداً صلى الله عليه وآله قد رأى ربه ، ولم يدفع أحد من الصحابة القول بذلك ، فيجب القضاء ، بأنه تعالى يرى .

والأخبار المروية في ذلك كثيرة ، نحن نذكر أكثرها : فمنها ما رواه إسماعيل ابن أبي خالد ، عن قيس بن أبي حازم ، عن جرير ، قال : قال النبي صلى الله عليه : « ليلة البدر ترون ربكم كما ترون هذا القمر ، لا تضامون في رؤيته » .

ومنما ما روى عن عطاء بن الشايب عن أبيه ، عن عمار بن ياسر ، عن النبي صلى الله عليه ^(١) ، أنه كان يقول في دعائه : « اللهم إني أسألك لذة النظر إليك وإلى وجهك من غير ضراء مضرة ، ولا فتنة مضلة » .

وروى حماد بن سلمة ، عن علي بن زيد ، عن عمارة القرشي ، عن أبي بردة ، عن أبي موسى ، قال : قال رسول الله صلى الله عليه : « ما منكم من أحد إلا سيئجلى له ربه يوم القيامة ويراه » . وروى حماد بن سلمة ، عن يعلى ابن عطاء ، عن وكيع بن حذس ، عن أبي رزين العقيلي ، قال : « قلت يا رسول الله ، هل يرى ربنا ؟ وما آية ذلك في الخلق ؟ فقال : أليس يرى أحدكم الشمس خالياً بها ، وكذلك القمر ؟ قلنا : نعم ، قال : فإنكم سترونه » .

وروى حماد ، عن ثابت بن عبد الرحمن بن أبي ليلى ، عن صهيب ، عن النبي صلى الله عليه في الرؤية أيضاً ^(٢) . وروى الزهري ، عن عطاء بن يزيد ، عن أبي هريرة ، قال : « قال الناس : يا رسول الله هل يرى ربنا ؟ قال : هل يرى أحدكم

(١) قوله : عن أبيه عن عمار بن ياسر ، عن النبي صلى الله عليه ، ساقط من نسخة المكتبة المتوكلية اليمنية ، ومثبت في نسخة دار الكتب المصرية .

(٢) من قوله : « وروى حماد ، عن ثابت بن عبد الرحمن ، ... إلى قوله : ... عن النبي صلى الله عليه في الرؤية أيضاً » ، ساقط من نسخة دار الكتب المصرية ، ومثبت في نسخة المكتبة المتوكلية اليمنية .

الشمس والقمر ؟ قلنا : نعم ، قال : فإنكم سترونه فلا تضامون في رؤيته » . وروى عن ابن عمر ، عن النبي صلى الله عليه ، قال : « أفضل أهل الجنة منزلة من يرى ربه غدوة وعشية » .

وروى عن أبي سعيد الخدري ، وأبي موسى الأشعري ، عن النبي صلى الله عليه أنه قال : « إذا كان يوم القيامة قيل لكم : من عبد شيئاً ألحق به ، حتى تبقى هذه الأمة ، فيتجلى لهم الرب عز وجل بغير الصورة التي كانوا يعرفون ، فيقول : أنا ربكم ، فيقولون : نعوذ بالله منك ، ثم يذهب فيأتيهم بالصورة التي كانوا يعرفونها ، فيخرون له عند ذلك سجداً » . قالوا : وروى عن ابن عباس / ١٢٨-١٢٨ ب أنه قال : « إن محمداً صلى الله عليه رأى ربه مرتين » .

فشكل ذلك يشهد بصحة ما قلناه من تظاهر القول بصحة الرؤية في الصحابة واشتهار نقله عن الرسول صلى الله عليه ، فدل ذلك على صحة ما نقله في هذا الباب .

الجواب :

إن جميع ما رويوه وذكروه أخبار آحاد ، ولا يجوز قبول ذلك فيما طريقه العلم ؛ لأن كل واحد من المخبرين يجوز عليه الغلط فيما يخبر به ، ويصح كونه كاذباً فيه . ولا يجوز أن ندين ونقطع على الشيء من وجه يجوز الغلط فيه ؛ لأننا لا نأمن بالإقدام على اعتقاده من أن يكون جهلاً ، ولا نأمن من أن تكون أخبارنا عنه كذبا . وإنما يعمل بأخبار الآحاد في فروع الدين ، وما يصح أن يتبع العمل به غالب الظن ، فأما ما عده فإن قبوله فيه لا يصح ؛ ولذلك لا يرجع إليه في معرفة التوحيد والعدل وسائر أصول الدين ، وذلك يبطل تعلقهم بهذه الأخبار ولو كانت صحيحة السند سليمة من الطعن في الرواة ، فكيف وقد طعن أهل العلم في روايتها ، وذكرنا من حالهم ما يمنع

من الرجوع إلى خبرهم ؟

قالوا في خبر جرير ، وهو الأظهر من الأخبار : إن راوية قيس ، وكان تغير عقله في آخر أمره ، واستمر مع ذلك في رواية الأخبار ، مما رواه في الرؤية يجوز أن يكون في حال تغير عقله ، وذلك يسقط خبره . وروى إسماعيل بن أبي خالد أنه دفع إليه درهما ، وقال له اشتر به سوطا لأضرب به الكلاب . وروى أنه جن ، ١٢٨ ب- ١٢٩ / وغلف عليه الروح ، واشترت جارية له / تضرب له بالجرس ^(١) ، وقيل في قيس إنه كان مشهورا بالطمع على علي عليه السلام ، وبالإقدام على الصحابة بالشم . وهو الذي روى :

قال : « سمعت عليا وهو يستنفر الناس إلى معاوية ، فقال : انفروا إلى بقية الأحزاب قال : فوالله ما زلت منغصا بعد أن سمعت ذلك منه » . وهو الذي روى عن عمرو بن العاص ^(٢) : « أن رسول الله صلى الله عليه قال : إن آل أبي طالب ليسوا لي بأولياء ، إنما ولي الله وصالح المؤمنين » وذلك يبطل حديثه .

وقالوا في حديث عمار إن راوية عطاء بن السائب ، وكان قد اختلط عقله عند قدومه البصرة ، لم يرو عنه هذا الحديث إلا أهل البصرة .

وقالوا في حديث أبي موسى إن راوية عمارة القرشي ، وهو مجهول ، والراوى عنه علي بن زيد ، والذي روى عنه حماد بن سلمة ، وأصحاب الحديث طعنوا ١٥ عليهما جميعا ^(٣) .

(١) من قوله : وروى إسماعيل بن أبي خالد ... إلى قوله : تضرب له بالجرس ، ساقط من نسخة دار الكتب المصرية ، ومثبت في نسخة المكتبة المتوكفية الجينية .

(٢) من قوله : وهو الذي روى : « قال : سمعت عليا ... إلى قوله : إنما ولي الله وصالح المؤمنين » ساقط من نسخة دار الكتب المصرية ، ومثبت في نسخة المكتبة المتوكفية الجينية . ٣٠

(٣) من قوله : والراوى عنه علي بن زيد ... إلى قوله : طعنوا عليهما جميعا ، ساقط من نسخة دار الكتب المصرية ، ومثبت في نسخة المكتبة المتوكفية الجينية .

وقالوا في حديث أبي رزين العقيلي إن راوية وكيع بن حذس وهو مجهول ، وراوية حماد بن سلمة .

وقال محمد بن إسماعيل النجاري ، عن الدارمي ، قال يحيى بن سعيد : إن أحاديث ثابت التي عند حماد بن سلمة عند سليمان بن المغيرة . وقال علي بن المديني ٥ كان حماد بن سلمة لا يبالى عن روى ، وتناصرت الروايات بأن ابن أبي العوجاء الثنوي كان ربيه ، فدرس عليه الأحاديث المنسكرة ، ومن هذا حاله لا يقبل حديثه في فروع الدين ، فكيف في أصوله ^(١) ؟

١٢٩-١٢٨ ب

وقالوا في حديث أبي هريرة إنه لا يعمل به لتساهله فيما كان يرويه عن رسول الله صلى الله عليه ، وخطه ما كان يرويه عنه بأمور يرويه عن غيره .

وقالوا في حديث ابن عمر إن راوية ثور بن أبي فاخته ، وقد طعن عليه ١٠ أصحاب الحديث .

وكل ذلك يسقط التعلق بهذه الأخبار .

وقد تجاهل بعضهم وقال : لو صح رد هذه الأخبار مع ظهورها ، لصح للخوارج وغيرهم رد الأخبار الواردة في المسح على الخفين ، وفي الرجم ، فلما بطل ذلك بظهورها ^(٢) ، فكذلك خبر الرؤية . وهذا في غاية البعد ؛ لأن خبر المسح على الخفين لا خلاف في أنه قد كان ، وإنما اختلفوا في أن آية المائدة نسخته أم لا . ١٥

وقد قال شيخنا أبو علي رحمه الله في خبر المسح على الخفين إنه قد روى عن أربعة وعشرين من أصحاب رسول الله صلى الله عليه ، وقال إن أكثر ما نقل في

(١) من قوله : وراويه حماد بن سلمة ... إلى قوله : فكيف في أصوله ! ، ساقط من نسخة دار الكتب المصرية ، ومثبت في نسخة المكتبة المتوكفية الجينية . ٣٠
(٢) في نسخة دار الكتب المصرية : بظهور نقلها .

الرؤية ثمانية أخبار ، ولا واحد منها إلا وقد طعن فيه ، وأكثرها يقتضي التشبيه ، ولم يظن في أخبار المسح ، فكيف يشبه أحدهما بالآخر ؟ وأما خبر الرجم فظاهر ، وإنما رده الخوارج لأن من قولهم إن ما خالف ظاهر القرآن من الأخبار وجب رده لا لشيء يرجع إلى النقل .

وبعد : فإن المسح والرجم من باب العمل ، فلا يمتنع قبول خبر الواحد فيه . وإذا قل بشروطه . وقد بينا أن الرؤية من باب العلم وليس الخبر الواحد فيه مجال .

١٢٩ ب - ١١٣٠ / على أن هذه الأخبار / معارضة بأخبار قد رواها شيوخنا وغيرهم من أهل النقل : وهو ما روى عن أبي الزبير ، عن جابر بن عبد الله ، وقال : « قال رسول الله صلى الله عليه : لن يرى الله أحد في الدنيا ولا في الآخرة » ، وما روى عن أبي ذر ، عن رسول الله صلى الله عليه أنه قال لرسول الله : « هل رأيت ربك ؟ قال : ١٠ نور أنى أراه » ، يعنى لا أراه ، كقوله تعالى : « بديع السماوات والأرض أنى يكون له ولد »^(١) ، وما روى عن الشعبي ، عن عبد الله بن الحرث ، عن كعب ، أنه كان يقول : إن الله قسم كلامه ورؤيته بين موسى ومحمد فكلم موسى مرتين ، وراه محمد مرتين فأتى مسروق عائشة ، فقال : يا أم المؤمنين ، هل رأى محمد ربه ؟ فقالت : سبحان الله لقد قف شعري مما قلته ثلاثاً ، من حدثك بهذا فقد كذب ، من حدثك أن محمداً ١٥ رأى ربه فقد كذب ، قال الله تعالى : « لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار »^(٢) وقال : « ما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً »^(٣) ومن حدثك أنه يعلم ما في غد فقد كذب ، قال الله سبحانه « إن الله عنده علم الساعة »^(٤) ، ومن حدثك أن محمداً

- (١) سورة الأنعام : آية ١٠١ .
(٢) سورة الأنعام : آية ١٠٣ .
(٣) سورة الثورى : آية ٥١ .
(٤) سورة لقمان : آية ٣٤ .

كتم شيئاً من الوحي فقد كذب . وقد روى عن مسروق أنه قال لها : أليس الله يقول في كتابه : « ولقد رآه نزلة أخرى »^(١) ، فقالت : أنا أول هذه الأمة ، سألت رسول الله صلى الله عليه فقال : « ذلك جبريل ، رأيته في صورته التي خلقه الله عليها مرتين » . وروى عن ابن عباس في قوله : « ما كذب الفؤاد ما رأى »^(٢) فقال : رآه

بقلبه لا ببصره .

وروى / عن عبد الله بن عمر أنه قال : « لو رأيت من يزعم أن الله تعالى / ١٣٠ - ١٣٠ ب يرى لاستعديت عليه » .

وقد روى أبو بكر بن أبي شيبة في مسنده ، عن شيبة ، عن ابن أبي ذنب ، عن محمد بن عمرو بن عطاء ، عن سعيد بن يسار ، عن أبي هريرة ، عن النبي صلى الله عليه قال : « إن الميت تحضره الملائكة ، فإذا كان الرجل قالوا : اخرجى ١٠ أيتها النفس الطيبة ... في حديث طويل قال فيه : ثم يصير إلى القبر فيجلس الرجل الصالح في قبره غير فزع ، ثم يقال له : فيم كنت ؟ فيقول : كنت في الإسلام ، فيقال : ما هذا الرجل ؟ فيقول : محمد رسول الله جاءنا بالبينات من عند الله فصدقناه ، فيقال له : هل رأيت الله ؟ فيقول : ما ينبغي لأحد أن يرى الله ١٥ جل وعز^(٣) » .

وروى عن علي عليه السلام في قوله : « لا تدركه الأبصار »^(٤) ، فقال : « إن الله لا يدرك بالأبصار في الدنيا ولا في الآخرة » ، وروى عنه في قوله :

- (١) سورة النجم : آية ١٣ .
(٢) سورة النجم : آية ١١ .
(٣) من قوله : وقد روى أبو بكر بن أبي شيبة . إلى قوله : ما ينبغي لأحد أن يرى الله جل وعز ، ساقط من نسخة دار الكتب المصرية ، ومثبت في نسخة المكتبة المتوكلية الخيرية .
(٤) سورة الأنعام : آية ١٠٣ .

« وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة^(١) » ، إلى ثواب ربها ناظرة .

وروى عن محمد بن سيرين أن قيل له : إن ههنا من يقول إن الله يرى في الآخرة ، فقال : بدعة ما سمعت بها ، يقول الله جل وعز : « ليس كمثله شيء^(٢) » .

وروى عن الأعرج ، عن أبي هريرة ، أن رسول الله صلى الله عليه قال :

« لينتهين أقوام عن رفع أبصارهم إلى السماء عند الدعاء ، أو لتختطفن أبصارهم » .
منبها بذلك على أنه تعالى لا يرى .

فإذا ثبت أن هذه الأخبار معارضة لما نقلوه ، وإن لم تزد في الظهور على ١٣٠-ب-١٣١ / تلك ، لم تنقص منه ، فلم صار التعلق بتلك أولى من هذه ؟ ويجب / عند تعارضهما الرجوع إلى ما دل عليه العقل والكتاب لو ثبت أن أخبار الآحاد تقبل في ذلك .

على أن ما روه من الأخبار كلها يوجب التشبيه سوى خبر جرير ، لأن خبر عمار أنه صلى الله عليه كان يدعو بأن يقول : « أسألك لذة النظر إلى وجهك » ، وقد بينا أن ذلك يوجب التشبيه من وجهين . وكذلك خبر أبي موسى ؛ لأن فيه أن الله يتجلى ، وذلك من صفات الأجسام . وكذلك القول في باقي الأخبار .

وقال شيخنا أبو علي رحمه الله : إن وجب قبول هذه الأخبار في الرؤية لما ادعيتموه من ظهورها ، فيجب قبول الأخبار الواردة في التشبيه ، لأنها أظهر من ذلك وأشهر ، نحو ما روى عنه صلى الله عليه إن الله جل وعز خلق آدم على صورته^(٣) وما روى عنه عليه السلام أنه قال : « رأيت ربي في أحسن صورة ، فوضع يده بين كتفي ، فوجدت برد أنامله بين ثندي » ، وأنه ينزل إلى السماء

(١) سورة القيامة : آية ٢٢ .

(٢) سورة الشورى : آية ١١ .

(٣) من قوله : ما روى عنه صلى الله عليه ... إلى قوله : .. على صورته ، ساقط من نسخة المكتبة المتوكالة اليمنية ، وثبت في نسخة دار الكتب المصرية .

الدنيا ، وأنه يكشف لهم يوم القيامة عن ساقه ، إلى أخبار كثيرة لا تكاد تحصى في هذا الباب . فإن وجب قبول تلك الأخبار فيجب قبول هذه ، ولا وجه لرد به هذه إلا ويقتضى رد تلك .

على أن شيخنا قد بينوا أن خبر جرير لو صح لكان له تأويل سليم على قولنا وهو أنه أراد بقوله : « ترون ربكم » ، تعلمون ربكم ، لأن الرؤية قد تكون بمعنى العلم في اللغة . يبين ذلك قوله جل وعز : « ألم تركيف فعل ربك بعاد^(١) » ، و « ألم تركيف فعل ربك بأصحاب الفيل^(٢) » ، وقوله « أو لم ير الإنسان / أنا خلقناه من ١٣١-أ-١٣١ ب نطفة^(٣) » ، وقوله : « ألم تر أن الله يعلم ما في السماوات وما في الأرض^(٤) » ، وقوله : « إنهم يرونه بعيدا ونراه قريباً^(٥) » ، وهو تعالى يعني البعث ، وقول المسالمين : اللهم أرنا الحق حقا فتبعه ، والباطل باطلا فنجتنبه . وقد ذكر أهل اللغة في كتبهم أن الرؤية إذا كانت بمعنى العلم تعدت إلى مفعولين ، وإذا كانت بمعنى الإدراك لم تعد إلا إلى مفعول واحد .

فإذا صح ذلك ، وأن الرؤية قد تكون بمعنى العلم ، لم يمتنع أن يكون المراد بقوله : « ترون ربكم » ، كما تعلمون القمر ليلة البدر ، ويكون هذا أصح لأنه إن حمل على أنه أراد يدركونه بالبصر كما يدركون القمر ، فيجب أن يدرك في جهة مخصوصة كالقمر ، فثبت أن وجه التشبيه فيه ، إذا حمل على العلم من حيث شاركه في أنه ضروري ، أصح .

(١) سورة الفجر : آية ٦ .

(٢) سورة الفيل : آية ١ .

(٣) سورة يس : آية ٧٧ .

(٤) سورة المجادلة : آية ٧ .

(٥) سورة المارج : آية ٦ .

وليس لأحد أن يقول : إذا كان الخبر قد خرج مخرج البشارة وجب حمله على الرؤية التي ليست بحاصلة لهم في الدنيا دون العلم الحاصل لهم في الدنيا ، وذلك أنه صلى الله عليه بشرهم بعلم ليس بحاصل ، وهو العلم الضروري الذي لا يحتاج فيه إلى تكلف استدلال ونظر ، ولا في دفع التشبيه إلى كلفة ومشقة ، وهذه بشارة معقولة ، لأنه يجري مجرى قوله صلى الله عليه إن أهل الجنة لا يلحقهم تنغيص بالفكر والاستدلال ودفع الشبه ، وأن نعيمهم مصفى من كل شائب .

١٣١ ب- ١٣٢ / وليس لأحد أن يقول : لو كانت / البشارة بالعلم الضروري توجب أن يكون أهل النار كأهل الجنة في ذلك لمشاركتهم لهم في أنهم يعلمون الله في الآخرة باضطرار ، وفساد ذلك يبطل هذا التأويل . وذلك أن البشارة بزوال اليسير من الكدر لمن صفا سائر ما هو فيه من لذيذ العيش بشارة معقولة ، وإزالة اليسير من الكلفة لمن جسمه مستغرق بالآلام لا يصح . ألا ترى أن من جرد للسيات والقتل والصلب ، لو بشر بأنه لا يؤذى بكلمة يكرهها ، لم يعتد بذلك بشارة !

وبعد : فإن علم أهل الجنة بالله ضرورة مما يزيد في سرورهم ، لأن عنده يعلمون أنه تعالى يقصد بما يفعله من الثواب تعظيمهم وتبجيلهم ، وعلم أهل النار يزيد في غمومهم ؛ لأن عنده يعلمون أنه تعالى يقصد الاستخفاف بهم عند فعل العقاب والإهانة . فأمر أهل النار بالضد من حال أهل الجنة ، فكيف يصح ما سأل عنه ؟

وليس لأحد أن يقول : لو كان المراد بقوله « ترون ربكم » العلم لوجب أن يعدى إلى مفعولين على ما حكى عند أهل اللغة . فإذا بطل ذلك ، علم أن المراد به الإدراك بالبصر ، وذلك أن العلم إذا كان عندهم بمعنى اليقين ، لم يمتنع أن يعدى إلى مفعول واحد ، وإنما فصلوا بينه وبين الرؤية لظنهم أن الرأي هو المتيقن ، ومن

عداه في حكم الظان ، ورأوا أن الظن يتعدى إلى مفعولين ، فأجروا العلم الذي ليس بإدراك مجراه . وإذا صح ذلك / ، لم يمتنع أن يراد به العلم ، وإن لم يتعد / ١٣٢- ١٣٣ ب إلا إلى مفعول واحد .

وبعد : فإن ما يتعدى إلى مفعولين لا يمتنع أن لا يتعدى إلا إلى مفعول واحد ، ويكون المفعول الثاني مدلولاً عليه ، والكلام متسع به ، فإذا دل الدليل عليه ، جاز القول به . وبعد : فقد قيل إن له مفعولاً ثانياً محذوفاً ، فكأنه قال تعلمون ربكم علماً ضرورياً ، فحذفه عن الكلام ، ونبه عليه بقوله : « كما ترون القمر ليلة البدر » . وقد قال شيخنا أبو علي رحمه الله إن قوله : « لا تضامون في رؤيته » ، يقوى أن المراد به العلم ، لأن المضامة هي المدافعة ، فكأنه قال إنكم تعلمون الله ضرورة ، لا يقع في العلم به المضامة والمدافعة ، لأن الشك والارتياب ، مع العلم الضروري ، لا يصح على وجه .

١٥ فإن قيل : فقد روى عن أبي شهاب عبد الله بن نافع الحياط ، عن إسماعيل بن أبي خالد ، عن قيس ، عن جرير ، قال : « قال رسول الله صلى الله عليه : لترون ربكم عياناً » ، وهذا لا يحتمل العلم ، فيجب القول به . قيل له : إن يحيى القطان يقول : لم يكن أبو شهاب الحياط بالحافظ ، ولم يرض يحيى أمره وليس الحديث بالمشهور في أخبار الآحاد ، فيجب القضاء بطلانه ، وإن كان لو حمل على أن المراد به تحقيق العلم لصح ، لأنه قد يؤكد العلم بذلك ، فقول القائل : قد رأيت هذا الأمر وعينته ، وإن لم يكن مما شاهد ، وإن كان شيخنا رحمه الله لا يسوغون التعسف في تأويل أخبار الآحاد ، ويردون ما هذه حاله / من الأخبار / ١٣٢ ب- ١٣٣ ٢٠ إذا قل احتمالاً للصواب ^(١) ، وهذه الجملة تبطل تعليقهم بما روه من الأحاديث .

(١) من قوله : فإن قيل : فقد روى عن أبي شهاب عبد الله بن نافع الحياط ... إلى قوله : . إذا قل احتمالاً للصواب ، ساقط من نسخة دار الكتب المصرية ، ومثبت في نسخة المكتبة المتوكلية الخيرية .

وليس لأحد أن يقول : إن تساويهم في ذلك يجري مجرى اشتراكهم في السكون في الجنة ، وإن اختلفت منازلهم في الطاعة والثواب ؛ وذلك لأن الثواب ليس هو كونهم في الجنة ، وإنما هو ما يملكونه من الجنة بما يتصرفون فيه ، وحالهم في مقادير ذلك يختلف بحسب طاعتهم . ولا يمكن أن يقال مثله في الرؤية لأن عندهم أنهم أجمع يرونه على وجه واحد .

٥ فإن قالوا : إنا نقول إنهم ، وإن اختلفوا في رؤيته تعالى ، فقد اختلف حالهم في اللذة الحاصلة عند ذلك ، فلذة الأنبياء برؤيته أعظم من لذة غيرهم ، ثم كذلك يختلف حالهم بحسب طاعتهم . قيل لهم : إنما يعتد بكثرة اللذة في الجنة إذا كثرت ما يلتذ به ، ولولا ذلك لم يكن به اعتداد . ولذلك يعطى القديم تعالى الأنبياء من اللذة أكثر مما يعطى غيرهم ، فتكثر لذاتهم بحسب كثرة ملاذهم . ١٠ ومن قولهم إن القديم جل وعز واحد ، تستحيل عليه القلة والكثرة ، فيجب أن يتساوى حالهم في الالتذاذ به .

١٥ فإن قالوا : إن التذاذ النبي صلى الله عليه برؤيته يعظم من حيث تقع رؤيته له على وجه من التعظيم لا تقع عليه رؤية غيره ، وذلك كقواكم : إن النبي عليه السلام ، ومن أعطاه الله من الحور والولدان / ، يشتركون في المأكول ، ويختص / ١٣٣-١٣٤ بكثرة الالتذاذ لوقوع ما يناله على وجه التعظيم . قيل لهم : إن ما ذكرته لا يخرجهم من أن يكونوا قد اختلفوا في أعظم الملاذ ، وإن اختلفوا فيما قاربها من التعظيم . وافتراقهم في ذلك كافتراقهم في سائر الثواب ، فالذي ألزمناكم قد سلم ، ولم يؤثر فيه ما ذكرتموه . وإنما يصح لنا ما نقوله في منازل المتأبين ، لأن عندنا لا يتساوى حالهم في اللذات ، ولا في التعظيم ، ومواكاة الولدان لهم لا يعتد به ؛ لأن ذلك واصل إليهم من جهة المثاب ، وهو نفسه ثواب المثاب . ٢٠

فصل

فيما يلزمهم على قولهم بالرؤية من الفساد والمناقضة

اعلم أن سائر ما قدمناه من الأدلة يمكن أن يجعل إلزاما لهم على هذا المذهب ، ويبين به فساده من حيث يؤدي إلى أمر فاسد . يبين ذلك أن القول بإثبات الرؤية على ما قدمناه يؤدي إلى القول بأنه جسم أو عرض متى قيل إنه يرى على الوجه المعقول في الرؤية . ومتى قيل إنه يرى على وجه لا يعقل أدى إلى الجبهالات التي نلزمها الكلائية على قولهم بإثبات كلام الله جل وعز مخالف للكلام المعقول ، ويجب أيضا أن يثبت مدركا بسائر الحواس على قولهم إنه يرى . وقد بينا لزوم ذلك لهم ، وبيننا أنه يلزمهم جواز إدراكه لمسألا على الوجه المعقول كما قالوه في الرؤية .

١٠ وليس لهم أن يقولوا : إن اللمس لا يصح إلا في الأجسام ، لأن اللمس الذي تختص به الأجسام هو اللمس المعقول ، كما أن الرؤية بالبصر تختص ما صح عليه السكون في جهة ، أو الحلول في جهة . وقد أثبتوا الرؤية على خلافه في الغائب ، فيجب أن يثبتوه مدركا باللمس على خلاف ما يعقل من اللمس في الشاهد . وقد بينا ما يلزمهم على قولهم إنه مرئي ، وإن كنا لا نراه الآن من غير مانع ، ١٥ ١٣٣-١٣٤ / من الجبهالات ، فلا طائل في إعادته .

وقد ألزمهم شيوخنا على قولهم إن رؤية الله جل وعز من أعظم ما يناله المثاب القول بأن أهل الجنة يجب أن لا يتساووا في رؤيته ، لأن تساويهم في ذلك يؤدي إلى أن يتساووا في أعظم الملاذ الواصلة إلى المثاب ، وهذا لا يحسن في الحكمة ؛ لأنه يوجب وصول الثواب إليهم بحسب درجاتهم في الطاعة .

على أن على قولهم يجب كون القديم تعالى مشتهى ؛ لأن الالتذاذ برؤية الشيء إنما يصح إذا كان الرائي له مشتهياً له ، ومتى لم يكن ذلك حاله ، لم يصح أن يلتذ به ، فيجب أن يقولوا إن أهل الجنة يشتهون الله تعالى حتى يصح أن يلتذوا برؤيته ، فلا يجب كونهم مشتهين له ، وهذا كفر ممن ارتكبه .

فإن قالوا : وإن التذوا به ، فلا يجب كونهم مشتهين له ، لأن الوالد قد يلتذ بالنظر إلى ولده ، وكذلك حكم الولد مع والده ، وإن لم يكن هناك شهوة . قيل له : إن المتلذذ بالنظر وبغيره من الإدراكات إنما يلتذ متى أدرك ما يشتهيه من الصور وغيرها ، ومتى أدرك الشيء وهو نافر الطبع عنه ألم به ، ومتى أدركه وقد خلا من الشهوة والنفور لم يألم ولم يلتذ . وكذلك القول في الالتذاذ بغير النظر إنه يجب أن يكون تابعاً للشهوة . وأما الوالد ، فلا يلتذ بالنظر إلى ولده في الحقيقة لهذه ١٠ ١٣٤-١٣٥ ب/ العلة ، وإنما يلحق الوالد بالنظر إلى ولده / السرور لما تأمل من الانتفاع به في الحال والمستقبل ، ولما يلحقه من الرقة عليه ، وكذلك حكم الولد مع والده ، وليس هناك لذة في الحقيقة . يبين ذلك أنه ربما غلط قلب الوالد على ولده فلا يسر به ، وإن كانت صورته وسائر أحواله وأحوال ولده على ما كان عليه ، بجنابة تقع منه . ولو حصل مثل ذلك من جاريته التي يلتذ بالنظر إليها لم يؤثر ذلك فيما يلحقه من اللذة بالنظر ، من حيث لم يؤثر ذلك في شهوته . وإذا صح ما ذكرناه ، فيجب ، إن التذ أهل الجنة بالنظر إلى الله تعالى على ما زعموه ، أن يكونوا للنظر إليه مشتهين ، وأن تكون شهواتهم متعلقة به ، لأن ما ذكرناه من حال الوالد مع ولده لا يصح فيه .

على أنه كان يجب على هذا القول أن لا يمتنع أن يقتصر جل وعز ٢٠ في إثابة أهل الجنة على تمكينه إياهم من النظر إليه بأن يكثر ملاذم

لأن ذلك إذا كان معظم الثواب ، وكان ما عداه يسيراً بالإضافة إليه ، فغير ممتنع أن يقتصر في إثابتهم عليه ، ويزاد في لذاتهم القدر الذي يكافي سائر ملاذمهم . ويجب أيضاً أن لا يؤمن أن يقتصر الله في تعذيب أهل النار على تعذيبهم بأن ينفر طباعهم من رؤيته ، ويزيد في ذلك بحسب اختلاف أحوالهم ، وفي ذلك إبطال الجنة والنار والثواب والعقاب بسائر الوجوه المعقولة .

فإن قالوا : قد دل السمع على خلاف ما ذكرتموه ، فلذلك لم نجوزه . قيل لهم : فيجب أن يجوز ذلك من جهة العقل ، وأن لا يأمن المكلف قبل ورود السمع من أن يكون جملة الثواب والعقاب ما ذكرناه من رؤية الله جل وعز . ١٣٤-١٣٥ ب/

فإن قالوا : لا نجهز ذلك كما لا تميزون أن يقتصر الله جل وعز بالمكلف ١٠ على أن يشبهه بنوع من المأكول فقط دون سائر الملاذ ، أو يشبهه بخلق اللذة في الجسم دون المتمكين من سائر وجوه الملاذ . قيل لهم : إنما لا نجهز من جهة العقل أن يثيب جل وعز إلا بما هو من جنس الملاذ المعقولة ، لأن الترغيب لا يصح إلا فيها ، فلذلك أوجبنا الإثابة بذلك ، والعقاب بالآلام المعقولة . وليس كذلك قولهم ، لأنهم قد أجازوا أن يثيب تعالى برؤيته ، ويكون ذلك من أعظم الثواب ، وإن لم يكن من قبيل الملاذ في الشاهد ، فيجب أن تجوزوا أن يقتصر بالإثابة عليه . ١٥ فإذا جاز ذلك ، وكان ذلك لا يصح إلا بأن تتعلق شهواتهم به ، وقد علم أن كل شيء يصح تعلق شهوة مشته به يصح أن ينفر طبع غيره عنه ، وذلك بوجب تجويز الاقتصار في تعذيب أهل النار على رؤيته أيضاً على ما أزمناهم ، وقد أزمهم شيوخنا القول بأن أهل الجنة يلحقهم الحسرة والتغصيص متى فاتتهم رؤية القديم ، لأن رؤيته تعالى ، إذا كان من أعظم الملاذ على ما زعموه ، فيجب أن يكون ما يلحق من الحسرة بفوتها بحسب ما يلحق من اللذة بحصولها ٢٠

وهذا معقول من الملاذ أن فوتها يوجب من الحسرة بحسب ما يحصل من اللذة بها ، وفي هذا صحة ما ألزمنهم من تجويز الحسرات والتنقيص على أهل الجنة .
١٣٥-١٣٥ب/ وليس يمكنهم / أن يقولوا إنهم إذا لم يروه فتلك الملاذ التي حصلت برؤيتهم له تبقى فيهم ، فلا يوجب ذلك حسرة ولا غما ، لأن الملاذ لا يصح البقاء عليها ، ولأن البقاء لو صح عليها لكان حصولها وبقاؤها على الوجه المراد يجب أن يكون تابعا لرؤيتهم له . وإلا فإن جاز أن يحصل لهم الغرض مع فوت رؤيته بحصول الملاذ في جسمهم ، جاز أن يخلق الله تعالى نيل الملاذ وأمثالها في أجسامهم ابتداء من غير رؤيته ، وفي ذلك الاستغناء عن الرؤية أصلا . ونحن إنما لانجوز الاستغناء عن نيل المأكول وغيره ، لأن عندنا أن الالتذاذ إنما يحصل بإدراكها فقط لا بحصول معنى في الجسم ، فما ألزمنهم ساقط عنا .

وليس لهم أن يقولوا : إنه جل وعز إذا فات رؤيتهم له أعطاهم من الملاذ ما يقوم مقام الرؤية ، فلا تلحقهم حسرة ولا غم ، وذلك أن الرؤية عندهم مما لا يسد مسدها غيرها ؛ لأن القول بذلك يغني عن رؤيته أصلا بأن يفعل بالمثابين في البدن ما يقوم مقام رؤيته .

فإن قالوا : إذا جاز أن يسر أهل الجنة بروية النبي صلى الله عليه ، ومحادثته لهم ، ثم لا تلحقهم الحسرة ولا الغم بفوت ذلك ، فكذلك القول في رؤيته جل وعز . قيل لهم : إن رؤيته صلى الله عليه ليس بثواب عندنا ، ولو كان ثوابا لم يكن من معظم الثواب الذي لا يصح أن يقوم مقام غيره ، وإنما تجرى رؤيتهم له مجرى السرور بزيارة الإخوان ومحادثتهم ، لأن ما يلزم من فعل التعظيم في الدنيا بالأنبياء لا يجب في الآخرة / ، وإنما يلحقهم بالتلاقي والتزاور والفرح والسرور . ٢٠
١٣٥ب-١٣٦ / وليس كذلك رؤيته تعالى ، لأنها عندهم من أفضل الثواب الذي لا يعد له غيره .

وذلك يوجب أن تلحقهم الحسرة والغم بفوته .

فإن قالوا : إنا لا نقول إن رؤيتهم له تكون في حال دون حال ، بل يدوم ذلك لهم ، قيل لهم : هذا يبطل ما تتعلقون به من حديث الزيارة ، وأنه تعالى يزورهم كل جمعة ، ويوجب أن يكونوا على كل أحوالهم يرونه جل وعز في حال الأكل والشرب والنكاح ، ويوجب كونه في كل جهة حتى يصح أن يراه جميعهم ، لأنه إن كان في جهة مخصوصة يرى ، فالمعلوم من حالهم أنهم قد ينحرفون عن تلك الجهة ، وتفوتهم رؤيته . وقد ألزهم شيوخنا رحمهم الله على قولهم في الرؤية أن يجوزوا أن يرى بعضهم بعضا إياه ، لأن ذلك واجب في سائر المراتب ، وإن يصح أن يشار إليه لتبين جهته بالإشارة لوجود ذلك في سائر المراتب ، وذلك صحيح في رؤية الأبصار ، لأن الرائي يبصره إنما يرى ما يراه ١٠
بأنفصال الشعاع عنه على طريقة مستقيمة ، والإشارة في جهة الشعاع تنبه على المرتى ومكانه وجهته من حيث يرى ما يشار به ولا يرى نفس الشعاع .

وقد ارتكب بعض المتأخرين أن الإشارة تجوز عليه ، وإن لم يوجب ذلك كونه في جهة مخصوصة ، وهذا في غاية البعد ، لأن الإشارة لابد من أن تخص جهة المشار إليه ، كما تخصص نفس المشار إليه ، وإلا لم يكن فيها فائدة . ١٥

على أن هذا القول يوجب أن يصح في الجماعة من أهل الجنة ، إذا تباعدت أما كنهم ، أن يرى كل واحد منهم / القديم سبحانه في غير جهة صاحبه . ومتى / ١٣٦-١٣٦ب
صاروا في حكم المحيطين به ، فليس يخلو أحدهم إذا رآه أن يراه الآخر من تلك الجهة ، أو من غيرها ، ورؤيته له من تلك الجهة يستحيل ، فيجب أن يراه من غيرها ، وهذا يوجب كونه ذا جهات ، وذلك يوجب كونه جسما . وليس يرجع ذلك علينا ٢٠

في رؤيتنا للسواد في محل واحد ؛ لأن حكمه يصير في رؤيتنا له حكم محله ، وذلك لا يصح في القديم سبحانه .

فقد صح لزوم هذه الوجوه لهم ، وإن كنا قد بينا جملة من القول في ذلك من قبل .

الكلام في أنه تعالى واحد لا ثاني له في القدم والإلهية

فصل

في معنى وصفنا له سبحانه بأنه واحد ، وما يتصل بذلك

قال شيخنا أبو علي رحمه الله : إن القديم يوصف بأنه واحد على وجوه ثلاثة :
• أحدها بمعنى أنه لا يتجزأ ولا يتبعض ، وهذا هو المراد بقولنا في الجوهر إنه واحد ، وهذا الوجه ليس بمدح له لمشاركة سائر الأشياء له فيه ، والثاني بمعنى أنه متفرد بالقدم لا ثاني فيه ، والثالث أنه متفرد بسائر ما يستحقه من الصفات النفسية من كونه قادراً لنفسه ، وعالماً لنفسه ، وحياً لنفسه . قال رحمه الله : وعلى هذين الوجهين يمدح بوصفنا له بأنه واحد لاختصاصه بذلك دون غيره .

وجعل شيخنا أبو هاشم رحمه الله تعالى القسمين الآخرين قسماً واحداً ،
• وبين أن وصفنا له بأنه واحد يجري على وجهين : أحدهما بمعنى أنه لا يتجزأ ، والثاني بمعنى أنه يختص بصفات / لا يشاركه فيها غيره .

١٣٦ب-١٣٧

وذهب بعضهم إلى أنه يوصف بأنه واحد في الفعل والتدبير دون سائر الوجوه .

وقال بعضهم : إنا نريد بوصفنا له بأنه واحد أنه ليس بكثير .

وذهب عباد وغيره إلى أنه يوصف بأنه واحد على جهة المدح ، فأما بمعنى العدد فلا يصح ، واعتل في ذلك بأنه لو صح ذلك ، لجاز أن يقال إنه ثان لغيره وثالث لغيره ؛ لأن ذلك واجب في كل ما يعد ، ولصح أن يقال إن الله سبحانه

(١٦ - المنى)

رابع أربعة وخامس خمسة . فإذا بطل ذلك ، علم صحة ما قلته .

وذهب بعضهم إلى أنه يوصف بأنه واحد من حيث لا يتجزأ ولا يتبعض ، وأما من حيث اختص بما هو عليه ولم يشاركه أحد فيه ، فذلك مجاز .

واختلف الناس في التوحيد ، فقال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إن التوحيد هو ما يصير به الواحد واحدا ، كما أن التحريك هو ما يصير به المتحرك متحركا . ثم أجروا ذلك على الخبر والعلم ، فجعلوا الإخبار بأنه تعالى واحد ، والعلم بذلك من حاله توحيدا ، وذلك بمنزلة قولهم « ظلمت زيدا » إنه وإن كان بزنة حركته ، فالمراد بذلك أنه وصفه بأنه ظالم .

فقول القائل : « الله واحد » و « لا إله إلا الله » توحيد ؛ لأنه خبر عن كونه واحدا . ويجرى ذلك على العلم بأنه واحد ، وبأنه مختص بسائر صفاته على وجه لا يشاركه فيها ، أو في جهة استحقاقها ، غيره ، في تعارف المتكلمين ؛ ولذلك يقولون هذا علم التوحيد ، وهذه علوم العدل ، يقصدون به الوجه الذي قدمناه .

وقد تجاهل عباد وقال : إن قول « لا إله إلا الله » ليس بتوحيد ، لأنه ١٣٧-١٣٧/ب/ لو / كان توحيدا ، لكان فرضا في كل حال ، وفي علمنا بأنه في كثير من الأحوال ليس بفرض ، دلالة على أنه ليس بتوحيد . قال : ولو كان توحيدا ، لوجب أن يكون أعظم من سائر الطاعات المفروضة وغيرها ؛ لأن التوحيد أعظم من غيره ، وذلك لا يصح في قول « لا إله إلا الله » . وأظنه جعل التوحيد المعرفة بالله من حيث اعتقد فيه أنه فرض في كل حال . وقد قال شيخنا رحمه الله إنه جل وعز قد يوصف بأنه واحد من باب العدد ، ويراد به ما يراد بوصفنا الجزء من الجوهر والعرض بأنه واحد . والذي يدل على صحة ذلك ، أن الاسم إذا أفاد أمرا من الأمور ، وجب أن يجري على ذلك في الشاهد ٣٠

والغائب ؛ لأن ذلك واجب في الأسماء . وإذا صح ذلك ، علم أن وصفنا للجوهر بأنه واحد يفيد أنه لا يتجزأ ولا يتبعض ، وذلك صحيح فيه تعالى ، فيجب أن يوصف بذلك أيضا .

وقال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إنما لا يوصف تعالى بأنه ثان لغيره ؛ لأن هذا القول يستعمل فيمن هو مثل غيره . ألا ترى أن الرجل إذا قال : « ليس في داري ثان لفلان » وكان فيها بهيمة أو ثوب ، لم يكن كاذبا ، وإن كان فيها ما هو جنسه كان كاذبا ؛ ولهذا لو قيل : إن فلانا ثان للكلب لعدده شتا وسبا ، فلذلك لا يقال إن الله تعالى ثان لغيره ، ولذلك لا يقال إنه تعالى رابع أربعة ، لأن ذلك إنما يستعمل فيمن كان من جنسهم ؛ ولذلك لو قيل إن زيدا رابع أربعة ، ثلاثة منهم كلاب ، لكان شتا وسبا ، وخروجا عن التعارف في العبارة . فلما في هذا / الكلام من التشبيه ، وجب الامتناع منه ، وإن صح أن ١٣٧-١٣٨/ب/ يوصف بأنه واحد من أسماء العدد . ولسنا نجوز أن يعد مع غيره لما ذكرناه ، لا لأن الغرض بوصفنا لسائر الأشياء بأنه واحد لا يصح فيه .

فأما قوله تعالى : « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ، ولا خمسة إلا هو سادسهم » (١) ، فالمراد به أنه تعالى عالم بسرهم كعلم الثلاثة ، فهو من هذا الوجه كأنه رابعهم في أنه لا يخفى عليه حالهم . وأما قول القائل في الشيء إنه بعض غيره ، فإنما يستعمل فيما كان من جنسه وضربه ، ولهذا لو قيل في الإنسان إنه بعض أشياء هي كلاب ، لكان شتاه ، وخروجا عن التعارف في استعمال الكلمة فإن قيل : أليس يقال مائة واحدة ، ودرهم واحد ، وإنسان واحد ،

(١) سورة المجادلة : آية ٧ .

ويستعمل في الكل على سواء ، فلم جعلتم المستفاد بذلك أنه لا يتجزأ أو لا يتبعض ؟ قيل له : إنما قيل مائة واحدة لأنها جملة معلومة لا يختص بعضها بكونه مائة ، فهو في هذا الوجه بمنزلة الواحد الذي لا يتجزأ . وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله في موضع إنه يراد بذلك أنه جملة واحدة ، ليفصل بينها وبين سائر الجمل كما يقال في الذات الواحدة . وقال في موضع آخر إن المقصد بهذه العبارة في ٥ في الحالين جميعاً واحد ، وهو أنه واحد في الصفة التي وصف بها ، ولا ينقسم في تلك الصفة ، وإن كان ينقسم في غيره ، فذلك مما لا يعتد به ؛ لأن بعض الإنسان قد علم أنه ليس بإنسان ، فهو في أنه ليس بإنسان بمنزلة مالا بعض له ؛ فلذلك أجريت عليه هذه الصفة على الحقيقة / وأظنه رحمه الله أشار في هذا الوجه إلى أن وصفنا للواحد بأنه واحد يفيد على سبيل التقييد بعض صفاته ، والمراد به أنه واحد في أمر ما ، فكل صفة يختص بها ولا يشاركه بعض فيها ، أو لا بعض له فيها أصلاً ، فإن هذه التسمية تجري عليه على الحقيقة .

قال رحمه الله : ولا يجوز أن يقال فيه تعالى إنه أحد العلماء ، لما في ذلك من إيهام كونه مثلاً لهم ، وكذلك القول في وصفنا له بأنه بعض العلماء ، وما شاكلة من العبارات ، قال : ولذلك يقول : لو كانا اثنين ، لصح التمايز بينهما ، فيبطل أن يكون له ثان ، ووصف الثاني بأنه ثان للواحد هو من أسماء العدد ، فكذلك وصفه بأنه واحد . وبين رحمه الله أنه لا يوصف بأنه قليل من حيث وصفناه بأنه واحد لأن ذلك إنما يستعمل مضافاً ، ويراد به أنه أقل من غيره ، وهذا لا يصح إلا فيما كان له أمثال تصح عليه الزيادة في جنسه ، والنقصان منه . وقد ثبت أنه لا مثل له تعالى ، فهذه اللفظة لا تستعمل فيه ، كما لا يقال في الأجناس المختلفة ذلك . ٢٠ ولذلك لا يوصف الدرهم بأنه أقل من تفاعهة أو أكبر منها ، وعلى هذا الوجه

لا يوصف تعالى بأنه كبير ؛ لأن ذلك لا يقال في الشيء إلا مضافاً على ما ذكرناه في القليل ، ولا يوصف بأنه صغير لأنه يقرب من وصفه بأنه قليل ، ولأنه إنما يوصف بذلك ما يتعاضم بانضمام غيره من أمثاله إليه ؛ ولذلك لا يوصف الجزء من السواد بأنه صغير لاستحالة هذا المعنى عليه ، ولا نصفه سبحانه بأنه كبير لأن هذه الصفة إنما تختص بها الجملة التي هي أبعاض متى فرقت صغر بعضها عن ١٣٨ ب - ١٣٩ أ كلها ، إلا أن يراد به التعظيم ، فيصح ذلك فيه .

فإن قيل : فما مقصدم إذا وصفتموه بأنه واحد ، ودلتم عليه بأنه لو كان معه ثان لصح التمايز بينهما ؟ قيل له : إنا نريد بذلك كونه واحداً في القدم ، وسائر ما يختص به من الصفات ، وأنه لا ثاني له فيها ، ولذلك نستدل بدليل التمايز ، وذلك الدليل يطابق هذه الفتوى . فأما ما به يعلم وجوب كونه واحداً من جهة العدد ، وأنه لا يصح أن يتجزأ ولا يتبعض ، فالذي يدل عليه ما تقدم ذكره في نفي التشبيه ، وإن كان ما ذكره من أن القديم قديم لنفسه يبطله أيضاً .

وقد بين شيخنا أبو هاشم رحمه الله أن وصفنا له بأنه واحد من حيث انفرد بصفاته النفسية حقيقة ، وذلك بمنزلة وصفهم الرجل بأنه واحد دهره ، وواحد عصره ، من حيث انفرد بخصاله لا يشاركه فيها غيره ، وهو في بابه بمنزلة وصفهم الإنسان بأنه إنسان واحد لاختصاص هذه الجملة دون الأبعاض بأنها إنسان . وعلى هذا الوجه ، يصف القديم جل وعز بأنه واحد لنفسه ، وإن كان ما يتضمنه الكلام من النفي لا يستحق للنفس .

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إن وصفنا له بأنه واحد من باب العدد لا يستحق للنفس ، ولا لعله . وربما قال إن ذلك يفيد النفي ، فلا يعمل أيضاً ،

وهو الصحيح ؛ لأنه لا يمكن أن يقال فيه إنه يفيد اختصاصه بحال أو حكم ،
١٣٩-١٣٩ب / فيصح معنى التعليل فيه ، فهو في بابه بمنزلة سائر ما لا نجيز / تعليله من النفي ،
كقولنا : إن الحركة لا توجد في غير محلها ، وإن الشيء غير لغيره ، وإن القدرة
لا يصح الفعل بها في أول حال وجودها ، إلى ما شاكله .

فصل

في أن العلم بأنه جل وعز واحد هو علم بماذا ، وما يتعلق بذلك .

اعلم أن شيخنا أبا علي وأبا هاشم رحمهما الله يقولان في هذا العلم إنه علم
لامعلوم له ، وربما قالوا إنه لامعلوم له يشار إليه بعدم ولا وجود . والذي يدل
على صحة ما قالاه ، أنه لو كان له معلوم ، لم يخل من أن يكون موجودا ، أو معدوما ؛
لأن إثباته على صفة ثلاثة يستحيل .

وقد علم أنه لا يجوز أن يكون علما بمعنى موجود ، لأنه لا يخلو من أن يكون
علما بالله تعالى ، أو بوجود ثان . وقد علم أن العارف بالله تعالى على سائر صفاته
قد لا يحصل هذا العلم له ، وذلك يحيل كونه علما بالله ، ولا يجوز أن يكون علما
بوجود ثان ؛ لأن ذلك يوجب إخراجه من كونه علما إلى أن يكون جهلا ،
فبطل كونه علما بمعنى موجود .

ولا يجوز أن يكون علما بشيء معدوم ؛ لأن من حق كل معدوم أن يصح
حدوثه على وجه ، وذلك طريق العلم به ؛ لأنه متى لم نجوز حدوثه من جهة القادر
عليه لم يعلم معدوما ، فلو كان هذا العلم علما به ، لوجب أن يكون مما يصح حدوثه
وما صح حدوثه لا يكون قديما منفيا ، فكيف يكون العلم بأنه لا قديم مع الله
علما بمعدوم ؟ وإذا بطل كونه علما / بثان ، معدوم أو موجود ، ولا بد من كونه
علما ، فيجب أن يكون علما لا معلوم له .

يبين ما ذكرنا أن العلم بأنه ليس في المعلومات سوى الجوهر والعرض ،
والقديم هو علم لا معلوم له ، لأنه لا يمكن أن يقال إنه علم بهذه الأشياء ، لأنه قد

يعلمها من يجهل ما ذكرناه ، ولا يجوز كونه علما بوجود أو معدوم سواها ،
فكذلك القول فيما قدمنا ذكره ، وكثير من العلوم ، إذا كانت علوما بالنفي ،
فالحال فيه ما وصفناه . ألا ترى أن الواحد منا إذا علم أن الباقي لا بقاء له لأجله
يكون باقيا ، فهذا العلم ليس له معلوم ، لأن إثبات بقاء موجود أو معدوم محال .
وليس لأحد أن يحيل ذلك بأن يقول إن في إثبات علم لا معلوم له قلب لجنسه ،
كما أن إثبات علم لا يعلم به عالم قلب لجنسه ، وكما أن إثبات قدرة لا تتعلق
بمتدور يقتضى قلب جنسها ، ولو صح إثبات علم لا معلوم له ، لصح فيما لا يتعلق
بغيره أن يصير متعلقا بغيره في بعض الأحوال ؛ وذلك أن جميع ذلك اعتراض
على علم قد ثبت كونه علما ، وثبت أنه لا معلوم له ، وكل كلام يعترض به على
ما قد ثبت صحته وجب القول بفساده قبل النظر في حاله .

١٠

على أنا قد بينا أن العلم في حكم المتعلق ، وإن لم يكن له متعلق يشار إليه ،
وهو مخالف للأجناس التي لا تتعلق بغيرها أصلا ، وقد بينا له نظير في الأصول ؛
لأن الإرادة قد توجد ولا يكون لها مراد ، نحو إرادة المرید بقاء الأجسام إذا
اعتقد أن لها بقاء ، ونحو إرادة / المرید أن يجدد الله إحداث الجوهر حالا بعد
حال إذا اعتقد مذهب النظام . وإذا صح ذلك فيها ، وإن كانت من الجنس
الذي يتعلق بغيره ، لم يتمتع مثله في العلم . وليس كذلك حال العلم في تعلقه بالعالم ؛
لأنه لا بد من أن يوجب حالا لغيره ، وليس تعلقه بالمعلوم هذا سبيله ، لأنه لا يؤثر
فيه كتأثيره في العالم .

فإن قيل : هلا قلتم إن هذا العلم هو علم بفساد اعتقاد من أثبت معه ثانيا ،
فيكون له معلوم في الحقيقة ؟ قيل له : هذا يوجب أن لا يصح من مكلف واحد
هذا العلم إذا لم يحصل من غيره هذا الاعتقاد الفاسد ، ويوجب لو أطاع كل

مكلف في التوحيد أن لا تصح هذه العلوم ، ويوجب أن لا يوصف القديم تعالى
بأنه عالم لا ثاني له فيما لم يزل ، وكل ذلك باطل .

على أن العالم بأنه لا ثاني له جل وعز قد لا يخطر بباله اعتقاد المعتقدين لثان
مع الله ، فكيف يقال إن هذا العلم علم بفساد هذا الاعتقاد ؟

• على أن العلم بأن اعتقاد المعتقد بأن مع الله ثانيا فاسد ، لا يحصل إلا بعد
حصول العلم بأنه لا ثاني مع الله في الحقيقة ، ومتى لم يحصل ذلك لم يعلم فساد هذا
الاعتقاد ، فكيف يقال إنه معلوم هذا العلم ؟ وهذه الوجوه تبطل قول من قال
إن هذا العلم هو علم بفساد ما يجوز وجوده من الاعتقادات بأن مع الله ثانيا ،
وتفسد قول من قال إنه علم بأن من أخبر بأن مع الله ثانيا كاذب في خبره .

١٠

على أن اعتقاد المعتقد بأنه لا ثاني مع الله ، إذا صح ، فيجب أن ينظر
بماذا يتعلق / ؛ فإذا لم يمكن أن يشار إلى شيء يقال إنه تعلق به ، فكذلك العلم . / ١٤٠ ب - ١٤١
ولا فرق بين من قال إن العلم بأنه لا ثاني مع الله هو علم بفساد هذا الاعتقاد ،
وبين من قال إن العلم بفساد هذا الاعتقاد هو علم بصحة هذا العلم ، وهذه جملة
كافية في هذا الباب .

مخالفة لغيرها ، فيجب أن تخالفها بصفة تختص بها ، ولا صفة للقديم أخص من كونه قديماً ، أو مما يقتضى فيه كونه قديماً من الصفة النفسية ، فيجب أن يخالف بهذه الصفة أو بتلك ، وأيتهما كانت . فيجب فيما شاركه في كونه قديماً أن يكون مثلاً له ؛ لأنه لا يشاركه في ذلك إلا ويجب أن يشاركه فيما هو عليه في ذاته . وقد بينا من قبل كل ما يتعلق بهذا الفصل من الزيادات والأجوبة ، وأوردنا فيه فصولاً ، وذلك يغني عن الإطالة بإعادته في هذا الموضع .

فصل

في الدلالة على أن القديم قديم لنفسه

اعلم أن الكلام في نفي ثان مع الله لا بد من أن يبنى على هذا الفصل ، فلذلك قدمنا ذكره . وقد دللنا من قبل على أن القديم قديم لنفسه ، ونحن تنبه على الدلالة عليه بأوجز قول فنقول : إن القديم هو الذي لا أول لوجوده . ولا ابتداء ، ويجب أن يستغنى عن موجود يوجده ، ويجب الوجود له من غير علة ؛ لأنه لو احتاج إلى موجود ، لوجب تقدم موجد له ، وفي ذلك إخراج له من كونه قديماً ، ولو احتاج إلى علة ، لأدى إلى إثبات قدماً لا نهاية لهم ، ولأدى إلى حاجة المحدث في كونه موجوداً إلى علة ؛ لأنه متى صح القول بأن القديم ، مع وجوب الوجود له ، يحتاج إلى معنى ، صح أيضاً أن يقال في المحدث ، مع وجوب الوجود له بموجده ، أن يحتاج إلى علة ، ولوجب أن يقال في كل صفة مستحقة لعله إنها وإن وجبت فإنها تحتاج إلى علة ثانية ، وفي هذا إبطال معلول العلة وأصول الأدلة ، وما أدى إلى ذلك وجب فسادها .

١٤١-١٤١ب / فإذا / صح ذلك ، فيجب كونه قديماً لما هو عليه في ذاته أو لذاته ؛ لأن كل حال وجبت الموصوف اختص بها . فإذا لم تكن بالفاعل ، ولا لمعنى على وجه ، فيجب أن تكون لذاته ، أو لما هو عليه في ذاته . فإذا صح أنه قديم لذاته لما بيناه ، وجب فيما شاركه في القدم أن يكون مثله .

ومما يدل على ذلك أن القديم لا بد من أن يخالف المحدث بأمر ما ، لأن كل ذاتين ، فلا بد من كونهما مختلفين ، أو مثلين . وإذا كانت الذات

غير قادر ، أو كونه عاجزاً لما فيه من التناقض .

على أن كونه عاجزاً لنفسه يوجب كونهما مختلفين متفقين بالذات ، وذلك محال . وقد بين شيخنا أبو هاشم رحمه الله أن إثبات عاجز للنفس لا يصح بأن قال : لا يخلو من أن يكون عاجزاً عما يصح كونه قادراً عليه ، أو عما يستحيل كونه / ١٤٢ - ١٤٣ اب
قادراً عليه . فإن كان عاجزاً عما يصح كونه قادراً عليه ، فذلك يحيل كونه للنفس . وإن كان عاجزاً عما يستحيل كونه قادراً عليه ، فذلك يوجب كون جميع الأشياء التي يستحيل كونها قادرة على الشيء عاجزة لنفسها ، وهذا يوجب كون الأعراض متفقة من حيث اشتركت في أنها عاجزة لنفسها .

١٠ على أنه لا يعقل للعاجز بكونه عاجزاً حالة معقولة يبين بها من غيره ؛ لأن تعذر الفعل يتعلق بانتفاء كونه قادراً ، حصل عاجزاً أم لا . فإذا لم يعقل ذلك ، لم يصح إثبات عاجز للنفس على وجه من الوجوه ؛ لأن تعليل الصفة بالنفس فرع على صحة إثباتها ، وكونها معقولة .

١٥ على أن طريق إثبات العاجز عاجزاً إثبات العجز ، وطريق إثباته خروج القادر من كونه قادراً ، مع أن سائر أحواله على ما كان عليه ؛ لأن متى كان الحال هذه ، علم أن هناك معنى انتفت القدرة به ، وإلا لم يخرج من كونه قادراً ، وقد علمنا أن هذه الطريقة لا تتأتى في العاجز لنفسه ، فيجب أن لا يصح إثباته ، وإنما يصح أن يثبت القادر قادراً للنفس ، لأن طريق إثبات القادر قادراً الفعل ، وذلك يصح من القديم تعالى كصحته من غيره . فكل ذلك يبطل إثبات عاجز للنفس . ولما قدمناه قلنا إن الكلاية لا يمكنها نفي ثاب عاجز مع الله جل وعز ، ونحن نبين أنه لا يمكنهم ذلك ، ولا نفي قديم قادر مع الله سبحانه ، في فصل مفرد ، إن شاء الله / ١٤٢ - ١٤٣ اب

فصل

في أن اشتراك الشئيين في صفة من صفات الذات يوجب

اشتراكهما في سائر صفات الذات ، وما يرجع إليه .

اعلم أن أحد ما نحتاج إليه في أنه تعالى واحد لا ثاني له هو هذا الأصل ، لأنه لو لم يثبت ذلك لكان لقائل أن يقول : جوزوا أن يكون معه ثان قديم ، ١٤١ اب - ١٤٢ / وهو عاجز ، أو غير قادر ، أو قادر لا للنفس . والذي يدفع به / جميع ذلك هو هذا الأصل ، وقد دللنا من قبل على ذلك ، وبيننا أن القول به صحيح ، لأن الذاتين إذا اشتركا في صفة من صفات الذات ، فقد علم أن ذات إحداهما يجب أن تستحق سائر ما تستحقه الأخرى ؛ لأن ما أوجب استحقاقه لأحدهما يوجب استحقاقها للآخر . ولو جوزنا اشتراكهما في صفة الذات ، وإن افترقا ١٠ في صفة أخرى ، لأوجب ذلك كون أحدهما مخالفاً لما هو موافق له ، وإلى أن يوافقه بنفس ما يخالفه ، ويستحيل في الذات الواحدة المخالف والوافق ، كما يستحيل أن نوجب الحدوث والقدم ، وقد بينا من قبل الكلام في هذا الفصل مشبعاً ، فلا طائل في إعادته . فقد ثبت أن الاشتراك في صفة الذات يوجب الاشتراك في سائر صفات الذات ، والأحكام الراجعة إلى الذات . فأما وجوب الاتفاق ١٥ فيما لا يرجع إلى الذات فغير واجب .

وهذا الفصل يبطل القول بأن معه تعالى ثانياً عاجزاً أو ليس بقادر ؛ لأن مشاركته له في كونه قديماً يوجب مشاركته له في كونه قادراً لنفسه . وإذا وجب كونه قادراً لنفسه ، استحال كونه عاجزاً ؛ لأن وجوب كونه قادراً يمنع من كونه

فصل

في أن المقدور الواحد لا يجوز أن يكون مقدورا لقادرين على وجه

اعلم أن هذا الأصل لا بد من معرفته في الدلالة على أنه تعالى واحد ؛ لأن الأدلة المعتمد عليها في ذلك أجمع مبنية عليه ، ولا يصح تصورهما إلا به ، فذلك قدمناه ، وإلا فقد كان من حقه أن يذكر في أبواب العدل . ونحن نشرح القول ٥ فيه لثلاث نحتاج أن يعاد فيما بعد ، ونؤخر ما يختص الكلام في أن المقدور الواحد لا يجوز أن يكون مقدورا لقادرين على وجهين إلى موضعه ، لتعلق ذلك بالكلام في الكسب .

والكلام في هذا الفصل يشتمل على أشياء : منها أن المحدث لا يجوز كونه محدثا مخترا من وجهين ، ولا يصح أن يحصل له بالوجود والحادث إلا حالة واحدة ؛ ومنها أن الكلام في أن الفعل إنما يحصل فعلا لفاعله بأن يوجد ، وقد كان قادرا عليه ؛ ومنها بيان حال الفاعل مع فعله ، وأنه يجب وجوده متى قصد إليه وقويت دواعيه إلى إيجاده ، ويجب عدمه مع كرهه ، وقويت دواعيه إلى الانصراف عنه ، وإلى فعل تركه ، وثبت هذه الجملة يكشف الكلام في أن المقدور الواحد لا يجوز أن يكون مقدورا لقادرين . ١٥

والذي يدل على أن المحدث لا يجوز كونه مخترا من وجهين ، أنه لو صح

١٤٣-١٤٣/ب ذلك فيه ، كان لا / يتمتع أن يحدث على أحد الوجهين دون الآخر ، ويجري وجهها الحادث فيه مجرى فعلين ؛ لأنه لا يمكن أن يقال إن لأحد الوجهين تعلقا بالآخر على وجه يقتضي أن لا يحصل إلا وهو عليها جميعا ؛ لأن ذلك يؤدي

إلى حاجته في كونه على كل واحد من الوجهين إلى كونه على الوجه الآخر ، ولأن التعلق لا يصح في حالين مثلين ، كما لا يصح في الضدين منه . وإذا صح ما قلناه ، وقد علمنا أن من حق ما يصح أن يخترع ويحدث أنه متى لم يحدث بقي معدوما ، ولو صح كونه محدثا من وجهين ، لوجب إذا حدث على أحدهما دون الآخر ٥ بأن يكون موجودا معدوما ، كما أن أحد الفعلين إذا حدث دون الآخر وجب ذلك فيهما وكون الشيء موجودا معدوما يستحيل فما أدى وجب فساد .

وليس لأحد أن يقول إنما يجب كون الشيء معدوما إذا لم يخترع من الوجه الذي يجوز أن يخترع عليه متى لم يحصل مخترا من وجه آخر ، فأما إذا حصل كذلك ، لم يجب كونه معدوما ؛ وذلك لأننا قد بينا أن وجهي الحادث في الشيء الواحد كهما في الشئين ، فكما يجب متى حدث أحدهما دون الآخر أن يبقى معدوما ، فكذلك إذا حدث الشيء من أحد الوجهين دون الآخر يجب بقاءه ١٠ معدوما من حيث لم يحدث من وجه كان يصح حدوثه فيه .

وبعد : فلا فرق بين من جعل بقاءه معدوما موقوفا على أن لا يحدث من

الوجهين ، وبين من جعل وجوده موقوفا على حدوثه من / الوجهين . فإذا بطل / ١٤٣-١٤٤/ب ذلك ، ووجب إذا حدث من أحد الوجهين أن يكون موجودا في الحقيقة ، فيجب إذا لم يحدث من وجه كان يصح حدوثه عليه أن يكون معدوما من ذلك الوجه ، ولا وجه نقول لأجله في الشيء ، إنه معدوم ، إذا لم يحدث أصلا ، إلا من حيث لم يحدث مع جواز حدوثه ، فيجب لو صح حدوثه من وجهين ، وحدث من أحدهما أن يكون معدوما ؛ لأنه لم يحدث من وجه كان يصح حدوثه .

٢٠. فإن قيل : أليس من قولكم إن الشيء في حال حدوثه يحصل محدثا ، ويحصل كونا واعتمادا إلى أوصاف آخر ، ثم لم يجب متى حدث ، ولم يحصل على بعض

أوصافه ، أن يكون موجوداً معدوماً ؟ قيل له : إن العدم إنما يجب بأن لا تحصل الصفة متى كانت تلك الصفة تخرج من العدم إلى الوجود ، وليس في الصفات ماله هذا الحظ إلا الحدوث فقط دون ماعده ، فلا يجب إذا لم يحصل على سائر الصفات عند حدوثه أن يكون موجوداً معدوماً كما ألزمناه من جواز اختراع الشيء من وجهين .

فإن قيل : أليس الشيء الواحد قد يصح وقوعه على وجهين عندكم ؟ وكذلك تقولون إنه لا يمتنع أن يراد من وجه ، ويكره من وجه ، على ما تقولون في الجبر والسجود ، وعلى ما تذهبون إليه في جواز كون الشيء قبيحاً إذا وقع على وجه ، وحسنه إذا وقع على وجه آخر ، ولم يوجب ذلك عندكم / أن يكون معدوماً موجوداً متى وجد على أحد الوجهين دون الآخر ، فكذلك لا يلزمنا ذلك على قولنا ١٠ بجواز حدوث الشيء من وجهين . قيل له : إن الوجوه التي توجد عليها المحدثات ليست وجوه حدوث ، ولا تنفصل من الحدوث ، وربما رجع به إلى معان مقاربة له ، وأحوال للفاعل ، فلا يجب إذا حصل على وجه دون وجه كونه موجوداً معدوماً ، وإن لزم ذلك من جواز حدوث الشيء من وجهين .

وأما الكلام في الخلاف بين الشيخين فيما يجوز أن يراد ويكره على وجهين ١٥ وما يتصل به ، ليس هذا موضعه ، وأنت تجده مشروحاً في بابيه .

ومما يدل على ما قلناه أن من أجاز حدوث الشيء من وجهين لا يخلو من أمرين : إما أن يقول بجواز حدوثه على كلا الوجهين من قادر واحد ، أو لا يجوز حدوثه على الوجهين إلا من قادرين . فإن أجاز ذلك من قادر واحد ، فيجب متى وجد مقدوره أن لا يمتنع منه أن يوجد على الوجه الثاني ، كما لا يمتنع منه إيجاد ما لم يوجد أصلاً . وقد علمنا أن وجود الشيء من جهة القادر عليه يحل

كونه قادراً عليه ، كما أن عدم الشيء يحل كونه مدركاً له ؛ ولذلك لا يصح من الواحد منا أن يعمد إلى إيجاد ما قد أوجده ، كما لا يصح أن يوجد مقدور غيره ، ولو صح منه إيجاد ما قد أوجده . كان لا يمتنع أن يحمل الجسم الثقيل من مكان إلى مكان لم يوجد ما قد أوجده فيه من الحمل ، ويلحقه من المشقة ما لحقه أولاً ، وإن لم يحصل فيه غير الذي كان فيه ، بل كان يجب أن يتبين القادر منا حال ١٤٤ / اب - ١٤٥ نفسه إذا قصد إلى أن يفعل في الجسم الثقيل الحمل من وجهين ، ومفارقته لحاله إذا حدث ذلك من وجه واحد . وفي علمنا بفقد ذلك دلالة على فساد هذا القول ، وكان يجب أن يصح من القادر منا أن يحدث ثانياً ما قد أحدثه أولاً من الحمل ، وذلك يؤدي إلى أن يصح من غيره إبطال ما قد فعله من حيث هو باق ، وإن تعذر عليه إبطاله من حيث هو حادث ، وذلك يوجب حدوثه وبطلانه في حالة واحدة ، ويؤدي إلى جواز وجوده ووجود ضده ؛ لأنه إذا صح أن يحدثه من وجهين ، لم يمتنع أن يضاد ما يصاده من أحد الوجهين دون الآخر .

وكل ذلك يبين أن حدوث الشيء من وجهين من جهة قادر واحد لا يصح ، وإذا لم يصح ذلك من جهة قادر واحد لم يصح من جهة قادرين ، لأنه لو صح حدوث الشيء من وجهين من وجهتهما ، لوجب كونهما قادرين عليه بقدرتين ؛ لأن ما يختص به أحدهما من القدر لا يجوز أن يختص الآخر به ، فكان لا يمتنع وجود القدرتين في قادر واحد . فإذا صح فساد ذلك في القادر الواحد ، وجب مثله في القادرين .

٢٠ على أن أحد القادرين لو أوجد مقدوره من أحد الوجهين ، وقد علم أنه كان يصح من الآخر أن لا يوجد من الوجه الآخر ؛ لأنه لا يصح أن يقال إن اتحاد أحدهما يتعلق بإيجاد الآخر على وجه لا يصح خلافه ، فكان يجب إذا لم يوجد (١٧ - المنه)

١٤٥-١٤٥/أب/ أحدهما من أحد الوجهين أن يصح أن يفعل ضده / لأن من حق القادر على الشيء أن يكون قادراً على ضده ، ومن حقه إذا قدر عليهما ، ولم يفعل أحدهما ، أن يصح أن يفعل الآخر ، وهذا يؤدي إلى جواز وجود الشيء مع ضده ، وما أدى إلى ذلك وجب الحكم بفساده .

على أنه كان لا يمتنع أن يقدر أحدهما على ذلك الشيء من وجه ، ولا يحصل هناك منع عن فعله ، ويمنع القادر الآخر من فعله ، ولو صح ذلك فيهما ، لم يصح في القادر الواحد ، وهذا يؤدي إلى كونه ممنوعاً من الفعل ، ومخلى بينه وبينه ، وذلك ينقض حقيقة المنع والتخلى جميعاً .

على أن أحدهما ، إذا أوجد ذلك المقدور ، ولم يوجد الآخر ، فلو حاول إيجاداً ، كان لا يخلو من أن يكون لذلك المقدور حكم حصل له بإيجاد الثاني ، ١٠ أو لا حكم له . وقد علمنا أن سائر ما يرجع إلى جنسه يجب ثبوته بحصوله من أحد الوجهين ، وكذلك ما يحصل لمحله ، أو للجملة ، فلا يصح أن يقال إنه يختص بحكم من جهة القادر الثاني . ومتى لم ينفصل حاله إذا أوجده الثاني عن حاله قبل إيجاد له ، وجب إبطال القول بصحة إيجاد له ، لأنه لا فرق بين من أجاز منه إيجاداً ، وإن لم يبين أن لا إيجاداً إياه اختصاصاً ، وبين من أجاز إيجاداً مقدور غيره وسائر ١٥ ما يستحيل وجوده ولا يبين له اختصاصه بوجوده من جهته .

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : لو جاز حدوث الشيء من وجهين

١٤٥-١٤٦/أب/ كان لا يمتنع أن يضاد ضده من أحد الوجهين / دون الآخر ، ويكون لكل واحد منهما من الحظ ما لصاحبه . وذلك يوجب جواز اجتماع الضدين على استحالة ، لكنه قصد بذلك إلى إبطال قول من قال إن الشيء يحدث من وجه ٢٠ ويقدر عليه من وجه آخر ليس هو وجه الحدوث وليس هذا الوجه مما قصدنا بيانه في هذا الموضع .

ثبتت بهذه الجملة أن المحدث لا يصح أن يحصل له في الحدوث إلا صفة واحدة . فلو قدر عليه قادران ، لكان سبيله في هذه التفضية سبيله إذا قدر عليه قادر واحد لما بيناه . فإذا ثبت ذلك ، فلو قدر القادران على مقدور واحد ، لوجب متى وجد أن يكون فعلاً لهما جميعاً ؛ لأنه لا صفة له في الحدوث إلا صفة واحدة ، فلا يمكن أن يقال إن أحدهما يقدر أن يجعله على صفة ، والآخر على صفة ٥ أخرى ؛ لأننا قد دللنا على إبطال ذلك .

فإن قيل : ولم قلتم إن مقدور القادر متى وجد فيجب أن يكون فعلاً له ؟ وهلا جوزتم أن يوجد أحدهما دون الآخر ، فيكون فعلاً لمن أوجده دون صاحبه لاختصاصه بأنه الموجد ، أو بأنه المختار لا إيجاداً ، والقاصد إليه ، أو لاختصاصه بأن دواعيه قد دعت إلى إيجاد دون صاحبه ؟ وإذا صح أن يقدم الباقي ١٠ من السواد بأضداد على البديل ، وإن كان صفة العدم واحدة ، فهلا يصح أن يوجد الحادث من القادرين على البديل ، وإن كان صفة الحدوث واحدة ؟ وإذا صح أن يحسن الشيء بوقوعه على وجهين على البديل ، وصفة الجنس واحدة ، فهلا صح مثله في / حدوث الشيء ؟ وإذا صح كون الخير خيراً بإرادة واحدة ، ١٤٦-١٤٦/أب

ولو وجد معها أخرى لم تؤثر ، وإن كانت لو انفردت لأثرت في كونه خيراً ، فهلا ١٥ صح في المحدث ، إذا أوجده أحد القادرين ، أن يكون فعلاً له ، ولا تأثير للآخر فيه ، وإن صح منه أن يؤثر لولا إحداث هذا المحدث له ؟ قيل له : إن الواجب أن ننظر في فعل قد ثبت كونه فعلاً لمن كان قادراً عليه لماذا حصل فعلاً له ، وقد علمنا أنه لا يعقل له في كونه فعلاً له أكثر من وجوده وقد كان قادراً عليه . ومتى قلنا إنه الموجد له لم يعقل منه إلا ما ذكرناه ، وهو أنه وجد وقد كان قادراً عليه . وكذلك إذا قلنا إنه وجد من جهته ، فكل هذه العبارات لا تفيد إلا ما ذكرناه ٢٠ فإذا صح ذلك ، فلو قدر القادران على فعل واحد ، لوجب متى وجد ، أن يكون

فعلا لها جميعا ؛ لأن ما أوجب كونه فعلا لأحدهما ، وهو وجوده وقد كان قادراً عليه ، يوجب كونه فعلا للآخر .

وليس لأحد أن يقول : إنما يكون فعلا لأحدهما بأن يكون هو الموجد له ؛ لأن معنى قولنا إنه الموجد له ، وإنه الفاعل له ، معنى واحد ، فكيف يحال بإحدى العبارتين على الأخرى ! وليس له أن يقول إن أحدهما يختص بكونه فاعلا له دون الآخر ، لأنه قصد إلى إيجادها ، أو دعاه الداعي إلى ذلك ؛ لأن القصد والداعي لا تأثير لهما فيما يقتضى كون الفعل فعلا لفاعله . ولذلك يصح من ١٤٦-١٤٧ / السامى والنائم الفعل وإن فقد ذلك ، ويصح من الممنوع من فعل الإرادة / إيجاد الفعل وإن لم يكن قاصداً ، ونفس الإرادة قد ثبت كونها فعلا له وإن لم يردها .

ومما يدل على ما قلناه أن القادرين لو قدرا على مقدور واحد وفعلاه ، لم يحصل له من الحكم إلا ما يحصل له إذا أوجده أحدهما ، وهو وجوده . فقط مع كونهما قادرين عليه ، فيجب متى وجد أن يكون فعلا لها جميعاً ، ولا يتغير حال الفعل فيما يرجع إليه بكون أحدهما قاصداً دون الآخر ، فليس لأحد أن يعترض بذلك فيما قدمناه .

وليس لأحد أن يقول : إذا جاز أن يعدم السواد بالبياض والحمرة على البدل وإن لم يكن له في العدم إلا صفة واحدة ، فهلا صح أن يقدر القادران على إيجاد الشيء ، ولا يجب متى وجد أن يكون فعلا لها ، كما لا يجب متى عدم البياض أن يكون معدوماً بهما ؟ وذلك أن البياض إذا عدم لم يتحدد له حال فيقال إن ضده قد أثر فيه ، وإنما يصير معدوماً عند وجود ضده لاستحالة وجود الضدين ، ٢٠ والمحدث له بكونه محدثاً ، حالاً قد اختص بها ، حصل عليها من جهة القادر

لكونه قادراً عليه . وقد علم أن ما لأجله أضيف إلى أحدهما قد وجد في الآخر ، فيجب كونه فعلا لها جميعاً .

على أن ما قاله يشهد لقولنا بالصحة ، وذلك أنه لو صح وجود السواد والحمرة في محل البياض ، وعدم البياض بهما ، لم يكن بأن يكون معدوماً بالسواد أولى منه بالحمرة ، فكان يجب كونه معدوماً بهما جميعاً على الوجه الذي ذكرناه في ٥ الفعل . وكذلك القول فيما يحسن من وجهين على البدل / أنهما لو حصلا فيه ، ١٤٢-١٤٣ / اب لوجب كونه حسناً بهما . هذا لو صح ذلك في جنس الشيء ، فكيف وذلك متعذر فيه ! لأنه إنما يحسن إذا وقع على وجه ، وانتفت وجوه القبح عنه ، والتزايد في انتفاء وجوه القبح لا يصح ، لكن هذا الكلام في القبيح يصح لصحة الإشارة فيه إلى وجوه يقبح لأجلها ، والجواب عنه ، إذا سئلنا عنه ، ما تقدم . وإذا صح ١٠ بهذه الجملة أنهما لو قدرا على مقدور واحد ، لوجب متى وجد أن يكون فعلا لها جميعاً . وقد ثبت أن لإثبات الفعل فعلا لفاعله طريقاً به يستطرق إلى إثباته فعلا له ، وثبت أن لنفي الفعل عن القادر طريقاً يتوصل به إلى العلم بنفي كونه فعلا له . فتى وجب وقوعه بحسب دواعيه ، علم كونه فعلا له ، ومتى وجب انتفاؤه بحسب دواعيه ، وجب نفي كونه فعلا له . ومتى عدل عن هذه الطريقة ، لم يمكن العلم ١٥ بما يجب أن يثبت فعلا للفاعل ، وما يجب أن ينفي عنه ، والجهل بذلك يؤدي إلى الجهل بأن للعالم صانعاً واحداً .

وقد علمنا أن من حق كل قادرين أن يصح من أحدهما أن يدعوه الداعي إلى إيجاد مقدوره ، ويصح من الآخر أن يدعوه الداعي إلى أن لا يوجد مقدوره وكذلك فقد يصح من أحدهما أن يريد مقدوره ، ويصح من الآخر أن يكره ذلك ، فيجب ، لو قدرا على مقدور واحد ، ودعا أحدهما الداعي إلى إيجادها ، ٣٠

والآخر إلى أن لا يوجد ، أحد أمرين : إما أن يوجد من حيث دعا أحدهما
١٤٧ب-١٤٨ / الداعي إلى إيجاد ، وذلك يوجب كونه فعلا للآخر ، وإن اجتهد في الانصراف ،
أو لا يوجد لأن أحدهما دعا الداعي إلى أن لا يوجد ، وذلك يوجب نفي كونه
فعلا لمن اجتهد في إيجاد مع التخلية . وهذا يبطل الطريق الذي يعلم به كون الفعل
فعلا لفاعله ونفي كون الفعل عن القادر عليه .

وليس لأحد أن يقول : إن دواعي القادرين المحدثين يصح أن تختلف .
فأما القادران القديمان ، فإن دواعيهما يجب أن تتفق لكونهما عالمين بأنفسهما ،
وعلم كل واحد منهما بما يعلمه صاحبه مما فيه الصلاح والنفع للخلق وغير ذلك من
أحوال الأفعال ، وذلك يبطل تعلقكم بما ذكرتموه . وذلك أن في أحوال الأفعال
ما يصح أن يدعو أحدهما إلى فعله دون الآخر ، كنعو كون الشيء حسنا ، وفي
حكم المباح ، لأن ما هذا حاله لا يمتنع أن يكون علم أحدهما بحاله داعيا له إلى
الفعل دون الآخر ، كنعو العقاب وما شاكله ، وذلك يصح ما قدمناه .

وقال شيخنا أبو عبد الله رحمه الله : إن الاعتماد في هذه الدلالة على الدواعي
أولى من الاعتماد على ذكر الإرادة والكراهة ؛ لأن من حقهما أن يتبع الدواعي
وتعقل الإرادة لما له يفعل الفعل ، لا أن الفعل يفعل للإرادة ، ولأنه لو ذكرت
الإرادة ، لكانت إنما تدل من حيث تنبئ عن كون المرید ممن يدعوه الداعي
إلى فعل المراد ، فالتعلق بنفس الدواعي أولى ، لأنه لو تعلق بالإرادة والكراهة
في هذا الباب لم يصح ، بل كان يكون صحيحا من حيث ثبت أن من حق المرید
١٤٨-١٤٨ب / أن يوجد مراده مع / التخلية ، ومن حق النكاره لمقدوره أن لا يوجد منه ذلك
مع التخلية . فإذا صح ذلك ، فلو قدر القادران على مقدور واحد ، كان لا يمتنع
أن يريد أحدهما إيجاد ، ويكرهه الآخر ؛ فلو وجد ، والحال هذه ، لأدى إلى

إثباته فعلا لمن يجب أن ينفي عنه ؛ ولو لم يوجد لأدى إلى نفي كونه فعلا لمن يجب
إثباته له ، وإثباته فعلا لمن يجب نفيه عنه ، وهذا ظاهر البطلان .

وليس لأحد أن يقول : ألتزم تمييزون أن يقدم على الأفعال ، وإن لم يكن
مریدا لها ، بأن يمنعه القديم سبحانه عن إيجاد الإرادة ، ويعرفه ما له في الأفعال
من المنافع والمضار ، أو بأن يكون ساهبا نائما ؛ وقد يجوز عندكم أن يكون كارهها
للفعل ، ويقدم على إيجادها بأن يكون مضطرا إلى الكراهة ، علما بماله في المسكروه
من المنفعة ، وذلك يبطل ما تعلقتم به . وذلك أنا قد نبهنا في الكلام على سقوط
ذلك بأن قلنا إنه متى أراد ما يقدر عليه مع التخلية ، وقصد إليه ، فلا بد من أن
يوجد ، ومتى كرهه مع التخلية فلا بد من أن لا يوجد . وما سألت عنه إنما
١٠ يصح أن يوجد منه الفعل مع الكراهة ، لأن التخلية في الكراهة ليست بحاصلة
وكذلك من لا يفعل مراد الإرادة إنما لا يفعله لأن التخلية بينه وبين الإرادة غير
حاصلة ، ومتى كان مخلى بينه وبين الفعل وإرادته أو كراهته وجب ما قدمناه .

على أنه لو ثبت كون الشيء مقدورا لقادرين ، ويصح من أحدهما أن يفعله
دون الآخر ، لوجب كونه معدوما إذا لم يفعله الآخر ، فيؤدي إلى ما / بينا / ١٤٨ب-١٤٩
فساده في القول بجواز حدوث الشيء من وجهين ، بل فساد هذا القول أبين ؛
لأنه كان يجب كونه معدوما من الوجه الذي لم يوجد عليه ؛ لأن من حق القادر ،
إذا لم يوجد ما يقدر عليه ، أن يكون مقدوره معدوما ، كما أن من حق القادر ،
إذا وجد ما يقدر عليه ، أن يكون مقدوره موجودا . ولا فرق بين من قال
إنه إنما يجب كون مقدوره معدوما ^(١) إذا لم يوجد من جهة قادر آخر . فأما إذا
وجد من جهته ، لم يجب كونه معدوما ، وبين من قال إن مقدوره إنما يجب كونه
٢٠

(١) من قوله . كما أن من حق القادر ، إذا وجد ما يقدر عليه . . . إلى قوله : . . . إنما يجب كون
مقدوره معدوما ، ساقط من نسخة المكتبة المتوكلية اليمنية ، ومثبت في نسخة دار الكتب المصرية

موجوداً متى وجد من جهته ، ومن جهة كل من يقدر عليه . فأما إذا وجد من جهة أحدهما ، لم يجب كونه موجوداً ، وفساد ذلك يقضى بفساد الأول .

وليس لأحد أن يقول : إنهما وإن قدرا على شيء واحد ، فإنه لا يتفق أن تختلف دواعيهما أو إرادتهما ؛ وإذا لم يختلف ذلك منهما ، لم يصح ما اعتدتموه ؛ وذلك لأن بناء الكلام على صحة ذلك فيهما دون وقوعه ، والمعلوم من حالهما صحة ذلك منهما ، اتفق وقوعه أو لم يتفق ؛ ومتى صح ذلك ، وكان صحته تؤدي إلى ما ذكرناه من الفساد ، حل في باب الدلالة محل وقوع ذلك منهما .

وقد استدل شيخنا أبو هاشم رحمه الله على أن المقدور الواحد لا يجوز كونه مقدوراً لقادرين بأن قال : «لو صح ذلك ، كان لا يمتنع أن يفعل أحدهما القبيح ، وإن بذل الآخر مجهوده في أن لا يفعله ، وهذا يؤدي إلى أن يستحق من بذل المجهود في الانصراف عن القبيح الذم ، وقد علمنا فساد ذلك ، ويؤدي إلى أن أحدهما لو فعل الواجب لوجوبه أن يستحق الآخر المدح ، وإن اجتهد

١٤٩-١٤٩ب / في الانصراف عنه . /

ولقائل أن يقول على هذا الدليل : إذا جاز عنده رحمه الله أن يريد الملجأ الفعل ، ويفعله وإن لم يستحق الذم عليه ، أو المدح من حيث لم يقع منه على الوجه الذي يقع من المطلق المحلى ، فهلا جاز في القادرين ، إذا قدرا على الفعل ، أن يريد أحدهما الفعل ، ويكرهه الآخر ، ولا يستحق الكاره منهما الذم ، وإن كان فاعلاً له ، كما لا يستحق الملجأ إلى الفعل الذم ، وإن كان فاعلاً له ؛ وحال هذا أكد من حال الملجأ ، لأن الإلجاء لا يخرج الفعل من أن يكون الملجأ منفرداً به ، ولم يستحق مع ذلك الذم ، فبأن لا يستحق الكاره منهما ذلك ، مع أنه لم ينفرد بالفعل ، أجدر .

وليس لأحد أن يعترض هذا الفصل بأن يقول : قد ثبت في الملجأ علة تخرجه من استحقاق الذم والمدح ، ولم يثبت ذلك في الكاره من القادرين ، فيجب أن يستحق الذم على ذلك ؛ وذلك لأن الوجه الذي ثبت في الكاره من القادرين أقوى في إخراجه من أن يستحق الذم من الإلجاء ؛ لأن مع إيجاد الآخر للفعل يستحيل أن لا يكون فاعلاً له ، كما أن مع الإلجاء لا يصح أن لا يفعله . وقد يتغير حال الإلجاء فيخرج من أن يكون إلجاء في الحقيقة ، وحال الكاره من أحد القادرين لا يتغير على وجه في وجوب كونه فاعلاً إذا أوجد للآخر مقدوره ، فبأن يخرج من أن يستحق الذم أولى .

وقد استدل أيضاً على ذلك بأنه كان يجب إذا أراد أحدهما الفعل / وكرهه / ١٤٩ب-١٥٠
الآخر ، أن يكون مدخلاً له في فعل مقدوره الذي قد بذل مجهوده في الانصراف عنه . وإدخال القادر في فعل مقدوره لا يصح ؛ لأن ذلك في المعنى ينقص كونه قادراً . وهذا يوشك أن يكون مراده به ما اعتدناه ، لأنه قد نبه في كثير من المواضع عليه . ومتى لم يرد به ذلك كان لقائل أن يقول : إن أحدهما يدخل الآخر في الفعل ، إن لم ترد بقولك يدخله في الفعل أكثر من أنه يصير فاعلاً لما هو كاره له ، ومتى التزم ذلك ، احتيج في إبطال قوله إلى الرجوع إلى أمر سواه . وقد استدل على ذلك بأدلة أكثرها إنما يدل على أن المقدور الواحد لا يجوز كونه مقدوراً للقادرين ، ونحن نبين ذلك في موضعه . فإذا صححت هذه الجملة ، فلو كان مع القديم القادر ثان ، لوجب أن لا يكون مقدورها واحداً لما قدمناه من الأدلة .

٢٠ . وليس لأحد أن يقول : إن ذلك إنما يستحيل في القادرين المحدثين دون القديم ؛ لأن الدلالة التي أوردناها لا تختص قادراً من قادر ، بل تقتضي استحالة

الفعل الواحد فعلاً لقادرين على أى وجه حصلنا قادرين . وقد بينا من قبل أن حدوث الفعل من وجهين يستحيل . فليس لأحد أن يقول إنهما يقدران على مقدور واحد ، ويصح من أحدهما إيجاد ، وإن لم يوجد الآخر ، وبيننا أن ذلك لو صح لأدى إلى الفساد الذى قدمنا ذكره . وما يعتمد عليه من أن المقدور ١٥٠-١٥٠ ب / الواحد / ، لو صح كونه مقدوراً للقادرين ، لم يمتنع أن يقدر عليه أحدهما دون الآخر ، ويقدر عليه أحدهما ، ويعجز عنه الآخر ، فيؤدى ذلك إلى أن يكون المعجز عنه كالقدرة عليه في أنه لا يؤثر في حاله ، وفي ذلك قلب جنس المعجز . فإنه إنما يصح في القادرين المحدثين لصحة كون أحدهما عاجزاً ، فأما في القديمين ، فإنه لا يصح ؛ لأنه يجب كونهما قادرين للنفس ، وذلك يحيل كون أحدهما عاجزاً مع كون الآخر قادراً .

على أن القول بأن مقدورهما واحد ، ويصح أن يوجد أحدهما من وجه ، وإن لم يوجد الآخر ، ويؤدى إلى أن يكون أحدهما يصح أن يوجد فعلاً ما لذاته ، وإن استحال من الآخر إيجاد ، لأنه قد أوجده هذا ، وذلك يوجب اختلافهما مع كونهما قادرين للنفس ، وذلك محال .

وهذه جملة كافية في إبطال كون المقدور الواحد مقدوراً لقادرين قديمين ١٥ لو كان مع الله تعالى قديم ثان .

فصل

في ذكر الدلالة على أنه لا يجوز أن يكون مع الله جل وعز قديم ثان

الذى يدل على ذلك أنه لو كان معه ثان قديم لوجب كونه قادراً لنفسه ؛ لأن الدلالة قد دلت على أن القديم قادر لنفسه على ما قدمناه . وقد بينا أن القديم قديم لنفسه ، وأن ما شاركه في كونه قديماً فيجب كونه مثلاً له ، ومن حق المثليين : إذا استحق أحدهما صفة لذاته / ، أن يستحقها الآخر ، وإلا أوجب ذلك كونه / ١٥٠-١٥١ ب / مثلاً له مخالفاً له ، وقد بينا بطلان ذلك . فإذا ثبت ذلك .

فلو كان معه جل وعز قديم ثان ، لوجب كونه قادراً لنفسه ، ولو كان معه قادر ثان لنفسه ، لوجب كون مقدورها واحداً ؛ لأن ذات أحدهما كذات الآخر ، ولذاتهما يتعلقان بالمقدور . فإذا كان أحدهما يتعلق بمقدور بعينه ، وذات الآخر كذاته ، وجب تعلقه به ؛ لأنه لو لم يتعلق به لأدى إلى كونه مخالفاً له من حيث لم يتعلق بما تعلق به الآخر لذاته . يوضح ذلك أن كل معنيين تعلقا بغيرها لذاتهما ، فيجب أن يتعلق أحدهما بنفس ما يتعلق به الآخر ، ومتى تعلق أحدهما بشيء دون الآخر ، أنبأ ذلك عن اختلافهما ، ولو لم يكن مقدوراً لقادرين لنفسهما مقدوراً واحداً ، لأدى ذلك إلى كونهما مختلفين من حيث تباين مقدورهما ، ومتفقين من حيث كان قديمين وقادرين لأنفسهما ، وهذا مما قد بينا فساده .

وقد علم أن كون المقدور الواحد لقادرين محال ، فيجب إذا نفى قديم ثان مع الله ؛ لأن القول بإثباته يؤدى إلى أمور : إما أن يقال إنه ليس بقادر لنفسه ،

وذلك يوجب اختلافهما بالنفس مع كونهما قديمين ، أو يقال هو قادر لنفسه ويقدران على مقدور واحد ، وقد بينا فساد ذلك ، أو يقال هو قادر لنفسه ، ويقدر على غير ما يقدر عليه صاحبه ، وذلك يوجب ما ذكرناه الآن من اختلافهما واتفاقهما ، فيجب بطلان القول بأن مع الله قديماً ثانياً .

١٥١-١٥١/ب / وليس لأحد أن يقول : إنما يصح أن تعلموا / كونهما قادرين لأنفسهما متى

علمتم أن مقدورهما واحد ، فكيف يصح أن تقولوا لو كانا قادرين لأنفسهما ، لوجب كون مقدورهما واحداً ، وذلك يوجب تقدم العلم بكونهما قادرين على العلم بكون مقدورهما واحداً ، وهذا محال ؟ وذلك لأن العلم بكونهما قادرين لذاتهما يصح وإن لم نعلم كون مقدورهما واحداً ؛ لأننا متى علمنا أن اشتراكهما في القدم يوجب اشتراكهما في سائر الصفات الراجعة إلى الذات ، وعلمنا أن القديم قادر لذاته ، صح أن يعلم أنه لو كان له ثان قديم ، لوجب كونه قادراً لذاته ومتى علمنا ذلك صح أن تقول لو كانا كذلك ، لوجب كون مقدورهما واحداً ، ويتوصل بفساد كون مقدورهما واحداً إلى إبطال قديم ثان مع الله جل وعز .

فإن قيل : أليس القادر لنفسه ، وإن خالف ما خالفه بكونه قادراً لذاته

على ما يقدر عليه ، فإن خروجه من كونه قادراً عليه يصح ، ولا يخرج من كونه مخالفاً له ، فهلا صح أن يماثل ما مثله بكونه قادراً لنفسه ، ويصح أن يخرج من أن يكون قادراً على ما الآخر قادر عليه ، ولا يخرج ذلك من أن يكون مثلاً له ؟ قيل له : إن القادر لذاته يخالف غيره بكونه قادراً على ما يقدر عليه لذاته ، ولا يجوز خروجه من كونه قادراً لذاته على ما يقدر عليه ، وإنما يخرج بعض مقدوراته من أن يصح وجوده من جهته ، ولا يؤثر ذلك فيما يختص به لذاتها ، كما

١٥١-١٥٢/أ / لا يؤثر وجود / بعض مقدورات القدر فيما يختص به لذاتها . ولو أثر وجود المقدور

فما يختص به ، لم يخرج من أن يكون قادراً على ما لا نهاية له لذاته ، فيكون بذلك مخالفاً لما خالفه . وليس كذلك لو كان معه قديم ثان ، لأنه لو لم يقدر على نفس ما يقدر عليه الآخر ، لأدى إلى أن يكون قادراً لذاته على مقدورات لا يقدر الآخر على شيء منها ، وهذا يوجب كونه مخالفاً له .

٥ / فإن قيل : أليس من حق كل قدرين أن يصح أن يمانع أحدهما الآخر ،

وما أحال وقوع التمانع بينهما يحيل كونهما قادرين ، ولا ينفصل في ذلك حال بعض القادرين دون بعض ؛ لأن ذلك راجع إلى كون القادر قادراً دون غيره ، وذلك يحيل ما ذكرتموه من وجوب كون مقدور القادرين لأنفسهما واحداً ؟ قيل له : إن ما ذكرته من صحة التمانع من كل قادرين صحيح إذا تغير مقدورها . فأما إذا كان مقدورها واحداً ، فذلك محال . فإن ادعيت أن العلم بصحة التمانع بين كل قادرين واجب ، كان مقدورها واحداً ، أو متغيراً ، فأنه مبطل في ادعائك ، يحيل فيه ؛ لأن مع كون مقدورها واحداً ، يستحيل التمانع ، كما يستحيل من القادر الواحد أن يكون مانعاً لنفسه ، وإن ادعيت ذلك في القدرين منا ، وسائر من يثبت تغير مقدوراتهم ، فذلك صحيح مسلم ، ولا اعتراض به على الكلام .

١٥ / وبعد : فلو صح ما ذكرته ، لكان مؤكداً لما اعتمدناه / ؛ وذلك أنه إذا / ١٥٢-١٥٢/ب

تقرر في العقول أن من حق القادرين أن يصح التمانع بينهما ، فكل قول يبطل ذلك يجب فساد ، والقول بأن مع الله قادراً ثانياً لنفسه ، يوجب كون مقدورها واحداً ، وذلك يحيل التمانع بينهما ، فيجب فساد وفساد ما يؤدي إليه . فقد صح أن ذلك مما يزيد الدليل تأكيداً وقوة .

٢٠ / فإن قيل : إذا صح عندكم كون القادر لنفسه قادراً على مقدوراته أجمع لاختصاصه بحال واحدة كما تذكرونه في القدرة ، فجوزوا أن يكون معه ثان قادر

لنفسه ، ويختص بمثل ما يختص به ، وإن تعلق بغير مقدوراته ، لأنه إذا صح أن يقدر على ما لا نهاية له من المقدورات ، لاختصاصه بحالة واحدة ، لم يمتنع أن يقدر على مقدورات متغيرة ، وإن اختصا بحالين مثلين . قيل له : إن القادر وإن قدر على ما لا نهاية له من الأعيان والأجناس لما يختص به في ذاته ، فإن الآخر إذا شاركه في أنه قادر لذاته ، فيجب لما هو عليه في ذاته أن يقدر على نفس ما يقدر الآخر عليه ، وإن وجب لاختصاصهما بحال واحدة أن يقدر على ما لا نهاية له ، كما ذكرناه في القدرتين لو تماثلتا ، وهذا ظاهر .

فإن قيل : أليس أحد الضدين ، وإن ماثل الآخر في ذاته ، فغير ممتنع أن يصح وجوده في حال مع استحالة وجود الآخر . فهلا صح مع كونهما قادرين للنفس أن يستحيل من أحدهما إيجاد ما يصح من الآخر إيجاد ؛ لأن صحة الإيجاد ١٠ / وتعدده / بمنزلة صحة وجود الشيء واستحالة وجود صاحبه ؟ قيل له : إنما صح في الضدين المثليين أن يختص أحدهما بوقت يستحيل أن يوجد فيه الآخر ؛ لأن وجوده في الوقت الذي يوجد فيه لا يرجع إلى ذاته ، والذي تقتضيه ذاته صحة وجوده فقط ، ونحن نجيز صحة وجودهما جميعا ، وإن تغير وقت وجودهما . وليس كذلك حال القادرين لأنفسهما ، لأنه يجب أن يتعلق أحدهما لذاته بما يتعلق ١٥ به الآخر للذات ، وأن يصح من أحدهما إيجاد نفس ما يصح من الآخر إذا وجب لعلهما معا به .

فإن قيل : أليس من قول شيخكم أبي هاشم رحمه الله أن القديم سبحانه لذاته على حال تقتضي كونه قديما قادرا عالما ، فهلا جوزتم أن يكون معه قديم ثان قادر لنفسه ، وإن لم يكن مثالا له بأن لا يشاركه فيما يختص به لذاته ؟ قيل له : ٢٠ إن اشتراك الشئيين في الصفة الموجبة عن صفة الذات كاشتراكهما في صفة الذات

في وجوب التماثل : ألا ترى أن ما شارك الجوهر في التحيز هو بمنزلة أن يشاركه فيما يختص به الجوهر في وجوب التماثل ، ولو كان معه قديم ثان لاقتضى اشتراكهما في القدم اشتراكهما فيما يختص به لذاته ، فيجب ، إذا كان ما هو عليه في ذاته اقتضى كونه قادرا على مقدورات ، أن يقتضى ما عليه الآخر مثله . وإلا أدى ٥ إلى كونه مخالفا له على ما سلف القول فيه .

وقد كان شيخنا أبو إسحق رحمه الله لا يرتضى هذه الدلالة / ، ويعترض / ١٥٣-١٥٣ب عليها بأشياء نحن نذكرها ، ونجيب عنها :

منها أنه كان يقول : إنما أوجب تغير مقدور القدرتين اختلافهما ، وكون مقدورها واحدا ، ولو صح ذلك فيهما لوجب تماثلهما من حيث كان لعلهما ١٠ بالمقدور تعلق الأعراض : ألا ترى أنا نستدل على ذلك بأن تقول : إذا تغير مقدورها ، فما ينفي أحدهما لا ينفي الآخر ، وذلك يدل على اختلافها . وإذا كان مقدورها واحدا ، فما ينفي أحدهما ينفي الآخر إذا تعلقا بقادر واحد . وهذا المعنى لا يصح في القادرين لأنفسهما ، ولا يجب أن يكون حالهما في ذلك حال القدرتين .

ومنها أن القدرتين إنما يجب تماثلهما كون مقدورها واحدا ؛ لأنه لو تغير ١٥ مقدورها مع تماثلها ، لأدى إلى كون القادر بهما من يصح أن يقدر على الشيء وبعبارة عنه بأنه يوجد ما ينفي أحدهما دون الآخر ، وذلك إنما صح فيهما لأنهما أوجبا الحكم لغيرهما ، ولا يصح ذلك في القادرين .

ومنها أن تعلق القادر بالمقدور في أنه يفارق تعلق القدر وغيرها من ٢٠ الأعراض بمتعلقاتها بمنزلة مفارقة تعلق الجوهر بما يحل فيه لتعلق القدرة بغيرها . فإذا لم يصح أن نجعل تعلق الجوهر بما يحل فيه في صحة اعتبار التماثل

به بمنزلة اعتبار تعلق الأعراض بمتعلقاتها ، فيقال إن الجوهرين يجب اتفاقهما بأن يحل في أحدهما نفس ما يحل في الآخر ، واختلافهما ، إذا كان ما يحل فيهما / ١٥٣ ب- ١١٥٤ / متغايرا ، بل قيل إنه لا فصل بين تغاير ما يحل فيهما أو كون الحال فيها / واحدا في وجوب كونها متماثلة ، فكذلك لا فصل بين أن يكون القادر لنفسه يقدر على نفس ما يقدر الآخر عليه ، أو على مثله في وجوب تماثلهما . واعلم أن الدلالة إذا رتب على ما قدمناه لم تعترضها هذه الأسئلة ، لأننا لم نعتمد على حمل القادرين لأنفسهما على القدرتين لو كانتا مثلين ، وإنما أوضحنا الدلالة بذكر القدرة ، فما أورده من الأسئلة على سبيل الفرق بين القادر والقدرة لا يعترض الدلالة ، وإن كنا لو جهلنا القادر لنفسه على القدرتين لو تماثلتا لم يلزم عليه ما ذكره .

ونحن نحب عما ذكره فنقول : إن الذي لأجله وجب اختلاف القدرتين ، إذا تغاير متعلقهما ، هو أنهما يتعلقان بمقدورهما لما هما عليه في ذاتهما ، ولو تعلقا بذلك لا للذات ، لم يجب اعتبار التماثل بذلك . ولذلك لا يعتبر التماثل بين الجوهرين ، بكون الحال فيهما واحدا ، ولا اختلافهما بتغاير ما يحل فيهما ، لما لم ينبىء حلول الشيء في غيره عن ذاته ، ولا عن صفة ترجع إلى ذاته . فإذا صح ما ذكرناه في القدرتين ، وجب مثله في كل ذاتين تعلقا بغيرهما لما هما عليه في ذاتهما ، فيقال إن اتفاقهما موقوف على كون متعلقهما واحدا ، واختلافهما موقوف على تغاير متعلقهما . ولذلك قلنا في كل شيء يتعلق بغيره لالذاته إن تماثله لا يراعى لحال متعلقه كالأمر والخبر اللذين يتعلقان بغيرهما لا للذات ، وكالتقادر منا والعالم . فإذا صح ذلك ، فلو كان معه جل وعز ثان ، لوجب ، إذا تعلقا بمقدورهما لما هما / ١٥٤ ب- ١٥٤ / عليه في الذات ، أن / نحكم بكون مقدورهما واحدا إذا كانا مثلين ، أو إن تغاير مقدورهما ، أن نحكم باختلافهما على ما ذكرناه في القدرتين .

وما قاله رحمه الله من أن الذي أوجب في القدرتين الاختلاف ، إذا تغاير مقدورها ، أن ما ينبى أحدهما لا ينبى الآخر إذا كان ذلك حالهما ، ولا يصح ذلك في القادرين ، فلا يصح . وذلك أن كون أحد الشئيين متنفيا بما ينبى به الآخر لا يوجب تماثلهما ، وإنما يستدل بذلك على تماثلهما ، فهو طريق معرفة التماثل ، لا أن به يقع التماثل . وإنما يجب تماثل القدرتين لو تماثلتا لاشتراكهما فيما هما عليه في الذات ، ويجب اختلافهما لافتراقهما فيما هما عليه في الذات . فإذا شارك القادر لنفسه القدرة فيما يوجب فيهما التماثل والاختلاف وجب ذلك فيه وإن فارقها في طريق معرفة التماثل ؛ لأن الحكم الواحد قد يثبت في الذوات الكثيرة بأدلة مختلفة . يبين ذلك أن في الأعراض المتعلقة بغيرها مالا دليل على أن له ضدا كالنظر وغيره ، ولم يخل ذلك بصحة ما ذكرناه فيه من اعتبار التماثل والاختلاف .

وأما قوله رحمه الله إن القدرتين لو تعلقتا بمقدور واحد لكان يجب تماثلهما من حيث لو اختلفتا لأدى إلى صحة كون القادر بهما قادرا على الشيء عاجزا عنه . وإنما كان يعترض ما قلناه ، لو حملنا القادرين لأنفسهما على القدرتين بهذه العلة ، فأما إذا حملناهما على القدرتين من وجه آخر ، وهو الذي قدمناه / ، فلا اعتراض / ١٥٤ ب- ١٥٥ / بذلك عليه لا يصح .

يبين ذلك أنه رحمه الله كان يقول إن تماثل السوادين يعلم بالإدراك ، ثم يوجد منه اعتبارا ، أو يجري فيما لا يدرك ، وهو أنه إذا كان ما ينبى أحدهما ينبى الآخر إذا تعلقا بمحل واحد ، وجب تماثلهما ؛ لأنه قد علم أن ما ينبى الشيء لا ينبى ما خالفه ، ووجدت هذه العبرة في العلمين بمعلوم واحد على وجه واحد ، ووجب الحكم بتماثلهما . وإذا علم ذلك فيهما أجرى هذا الاعتبار في القدرتين بأن يقال : لو كان مقدورهما واحدا ، لوجب أن يكون حالهما في التماثل حال (١٨ - الثاني)

العلمين إذا تعلقا بمعلوم واحد لما لم يمكن أن نبين في القدرتين ما بينهما في العلمين من انتفاءهما بضد واحد. وإذا صح ذلك عنده ، فهلا صح أن يحكم بتماثل القادرين لأنفسهما إذا كان مقدورهما واحدا ، أو بالاختلاف إذا تغيرتا متعلقتهما ، من حيث أنبأ ذلك عن اشتراكهما فيما يختصان به لذاتهما ، وإن لم يصح ذلك في القدرتين .

وأما ما قاله رحمه الله آخر من ذكر تعلق الجوهر بما يحل به ، ومفارقة في اعتبار التماثل والاختلاف به للأشياء المتعلقة بغيرها ، فبعد ؛ لأن الذي لأجله لم نحكم على الجوهرين بالاختلاف لتغاير ما يحل فيهما ، ولا بالتماثل لكون الحال فيهما واحدا ، هو أن حلول ما يحل فيهما لا يرجع إلى النفس لاشتراك الأعراض المختلفة في الحلول في المحل الواحد ، ففارق حاله حال تعلق الأعراض بمتعلقاتها . ١٠ وليس كذلك حال القادرين لأنفسهما لو كان له جل وعز ثان ، لأنهما في أنهما ١٥٥ - ١٥٥ ب / لا يتعلقان بما يتعلقان به لما / هما عليه في ذاتهما بمنزلة تعلق القدر والعلوم ، وسائر ما يتعلق بغيره لذاته ، أو لما هو عليه في ذاته ، فيجب أن يجعل اعتبار تماثله واختلافه كاعتبار تماثل هذه الأشياء واختلافها .

يبين ذلك مفارقة حال الجوهر فيما يحل به للقدرة والعلم فيما يتعلقان به ، أن ١٥ الجوهر لو حل فيه نفس ما يحل في غيره من الجواهر ، لكان حاله كحال إذا حل فيه مثل ما يحل في غيره فيما يختص به لذاته ، وفيما يحتمل لأجله الأعراض ، وإنما لا يحل نفس ما يحل في أحدهما في الآخر لأمر يرجع إلى الحال دون المحل . وليس كذلك حكم ما يتعلق بغيره ؛ لأن حكم العلم المتعلق بغير ما يتعلق به العلم الآخر ، مفارق لحكمه لو كان معلومه نفس معلومه فيما هو عليه في ذاته . وقد بينا ٢٠ أن هذه القضية واجبة في كل ما يتعلق بغيره لذاته من غير اختصاص ، ولا يراعى

في ذلك ما يحصل لهذه الأشياء المتعلقة بغيرها من الأحكام ؛ لأن القدرة قد فارق حكمها العلم ، وإن اشتركا في أن اعتبار تماثلهما واختلافهما يتفق ولا يختلف ، فكذلك حكم القادر لنفسه فيما يتعلق به لذاته ، لو كان له ثان في القدم ، تعالى الله عن ذلك . فصح بهذه الجملة أن ما أورده رحمه الله لا يعترض هذه الدلالة ، وأنها معتمدة .

دليل ثان :

وقد استدلل شيوخنا رحمهم الله على أنه جل وعز لا ثاني له / بأنه لو كان له ١٥٥ - ١٥٦ ب / ثان لوجب كونه قادراً لنفسه من حيث شاركه في كونه قديماً ، ومن حق كل قادرين أن يصح من أحدهما ممانعة الآخر من حيث وجب كون كل واحد منهما قادراً على الشيء وضده ، وصحة التمانع موقوف على ذلك ، فإذا صح التمانع بينهما ، ١٠ فلو أراد أحدهما تحريك جسم ، وأراد الآخر تسكينه في تلك الحال ، لم يخل القول في ذلك من وجوه ثلاثة : إما أن يقال إن كلا المرادين يوجد ، وقد علم استحالة ذلك لتضادهما ، أو يقال كلاهما لا يوجد ، وذلك يوجب كون كل واحد منهما مانعاً لصاحبه ، وذلك يدل على تنافي مقدورهما ، وفي ذلك إبطال القديم ١٥ الواحد ، فضلا عن قديم ثان ، فلم يبق إلا الوجه الثالث ، وهو أن مراد أحدهما يوجد دون مراد الآخر ، فيجب أن يكون هو الأقدر ، ولا يصح أن يكون أقدر من صاحبه إلا ويجب كون صاحبه متناهي المقدور ، وذلك يوجب كونه قادراً بقدرة حالة فيه ، وفي هذا إيجاب كونه جسماً محدثاً . فقد صح أن القول بإثبات ثان مع الله يؤدي إما إلى اجتماع ضدين ، أو إبطال القديم الواحد وكون ٢٠ ذلك الثاني محدثاً ، وكل ذلك فاسد ، فيجب القضاء بأنه تعالى واحد لا ثاني له .

واعلم أن هذه الدلالة مبنية على أشياء :

منها القول بأن القديم قديم لنفسه ، وأن ما شاركه في كونه قديماً ، فيجب كونه مشاركاً له في سائر الصفات الذاتية .

١٥٦-١٥٦ / ومنها القول بأن المقدور الواحد لا يصح كونه / مقدوراً لقادرين ، وقد دللنا على هذين الأمرين فيما سلف .

ومنها أن القادر لنفسه يجب أن لا تنهاى مقدوراته .

ومنها أن تنهاى المقدور يقتضى كون القادر قادراً بقدرة .

ومنها أن القادر بقدرة لا يصح أن يكون قادراً بقدرة إلا وهى حالة فيه .

ومنها تصحيح الأقسام التى ذكرناها ، وأنه لا بد فى القادرين منها ، وأنها تنتج ما قدمناه من القول بأنه لا ثانى للقديم سبحانه .

فصل

فى أن القادر لنفسه يجب أن لا تنهاى مقدوراته

والذى يدل على أن القادر لنفسه يجب أن لا تنهاى مقدوراته من الجنس

الواحد ، فى الوقت الواحد ، فى المحل الواحد ، أن تعلقه بهذه المقدورات تعلق

القادرين ، من حيث يصح منه ، لما هو عليه فى ذاته ، إيجاد الأفعال ، كالقادر

منا . وإذا صح ذلك فيه ، وعلم أن القادر لا يختص فى كونه قادراً بأن يقدر على

قدر دون قدر ، بل لا قدر يشار إليه إلا ويصح كونه قادراً على أكثر منه ،

فيجب كون القادر لنفسه قادراً على كل ما يصح كونه مقدوراً له ، وأن لا تختص

مقدوراته بقدر ، وإنما لا يصح من القادر منا أن يقدر على مالا نهاية له من الجنس

الواحد ، فى الوقت الواحد ، فى المحل الواحد ، لأنه يقدر بقدر من حقها أن

لا تتعلق إلا بقدر من المقدور ، وتعلقه / بالمقدورات يطابق تعلقها . فإذا وجب / ١٥٦-ب-١٥٧

أن تكون مقدوراتها محصورة لاستحالة وجود مالا نهاية له منها فيه ، فكذلك

مقدوراته . وليس كذلك حال القادر لنفسه ؛ لأن تعلقه بما يتعلق به من المقدورات

لا يجب أن يكون بحسب تعلق أمر آخر بتنهاى مقدوره ، فلا شئ يوجب كون

مقدوراته محصورة . ١٥

وإذا صح ذلك ، وجب كونه قادراً على مالا نهاية له من المقدورات من كل

وجه ، وقد استقصينا القول فى ذلك فى باب الصفات ، وبيننا مفارقة تعلق القادر

لنفسه لتعلق القدر ، وذكرنا الوجه الذى لأجله ينفصل أحدهما من الآخر حيث

يفترقان فيه ، والوجه الذى يجتمعان فيه من وجوب تعلقهما بما يصح تعلقهما به ،

وذلك يغنى عن إعادته الآن .

فصل

في أن تنهاى المقدور يوجب كون القادر قادراً بقدرة

فأما ماله قلنا إن تنهاى المقدورات يوجب كون القادر قادراً بقدرة ، فهو لأن القادر لا يصح أن يكون إلا قادراً لنفسه ، أو قادراً بقدرة . وقد دللنا على ذلك من قبل ، حيث بينا أن القادر إما أن يكون قادراً في حال يوجب كونه قادراً ، وذلك يقتضى كونه قادراً لنفسه ، أو يكون قادراً في حال يصح أن لا يكون قادراً فيها ، وذلك يوجب كونه قادراً بقدرة ، ولا واسطة لهذين يصح كون القادر قادراً عليها . وقد بينا أيضاً أن القادر لا يصح أن يكون إلا القديم ١٥٧ - ١٥٧ ب / سبحانه ، أو الجسم ، وبيننا أن الجسم لا يصح / كونه قادراً إلا بقدرة ، وأن القديم لا يصح أن يكون قادراً إلا لذاته . فإذا ثبت ذلك ، وقد دللنا على أن القادر ١٠ لنفسه يجب أن لا تنهاى مقدوراته ، فيجب أن يكون الذى تنهاى مقدوراته ليس إلا القادر بقدرة .

فإن قيل : ولم قلتم إن القادر بقدرة يجب ذلك فيه ؟ وهلا جوزتم أن يكون فى القادرين بقدرة من لا تنهاى مقدوراته ، وإن كان فيهم من يتناهى مقدوره ، كما أن أحوال القادرين فى الجملة تختلف ، ففهم من يقدر على أجناس يستحيل كون ١٥ غيره من القادرين قادراً عليها ؟ قيل له : إن الدلالة قد دلت على أن القادر منا ، من حيث كان قادراً بقدرة ، يجب تنهاى مقدوراته ؛ ولذلك يتعذر عليه حمل الأجسام العظيمة ، ولو لم يكن متناهى المقدور فى الوقت الواحد ، فى الجنس الواحد ، فى المحل الواحد ، لم يتعذر عليه حمل شئ يريد من الأجسام ؛ لأن الأجسام

إنما تصير محمولة بأن يفعل فى كل محل منها بعدد أجزاء جميعها من الحمل إذا كانت ثقيلة ، أو بعدد ما فى جملة من الاعتماد ، فلو لم يتناه مقدور القادر منا ، لم يكن هناك وجه يتعذر عليه لأجله حمل الأجسام العظيمة ، بل كان يجب أن يكون حاله فى صحة ذلك منه حال القديم سبحانه ، وكان ٥ يجب أن لا تختلف أحوال القادرين منا فيما يصح منهم إيجادهم ؛ لأن من قلت قدرته ، ومن كثرت قدره ، يقدر على ما لا نهاية له من كل وجه ، وكان يجب أن لا يصح أن يضعف تارة ، / ويقوى أخرى ، وفى علمنا بفساد ذلك دلالة ١٥٧ ب - ١١٥٨ على أن مقدوراته متناهية . وإذا صح ذلك ، وعلم أن أحوال القادر فيما يتعلق به من الأجناس ، وفى كيفية تعلقها ، إنما يتعلق به ، وكيفية إيجاد الفعل بها لا يختلف ، وإن اختلفت ذواتها على ما سلف القول فيه ، فيجب القضاء فى كل قادر بقدرة ١٠ أنه متناهى المقدور ، كالقادر منا .

وإذا صح ذلك ، ثبت ما أردناه من أنه لو كان مع الله عز وجل قادر ثان ، ويكون المعلوم من حاله أن مراده لا يوجد ، لوجب كونه متناهى المقدور ؛ لأنه لو لم يتناه مقدوره ، لم يكن وجود مراد القديم بأولى من وجود مراده ، وإذا ١٥ وجب كون مقدوره متناهماً ، وجب كونه قادراً بقدرة على ما بيناه .

واعلم أن دلالة التمانع لا تقتصر إلى بيان الكلام فى أن القدرة لا تتعلق إلا بمقدور واحد ، من جنس واحد ، فى وقت واحد ، فى محل واحد ، وإنما تقتصر إلى بيان الكلام فى أن القدرة يجب أن تنهاى مقدوراتها ، فلو ثبت أنها تتعلق فى الوقت الواحد ، من الجنس الواحد ، فى المحل الواحد ، بمائة جزء ، أو بعشرة أجزاء ، لكان دليل التمانع يصح معه كصحته إذا تعلقت بجزء واحد فى الوجه الذى ذكرناه . فلذلك لم ندل ٢٠ فى هذا الموضع على أنها لا تتعلق إلا بجزء واحد فى الوجه الذى بيناه ، ونحن ندل على ذلك عند الحاجة إليه ، وإنما نبين الآن ما تمس الحاجة إليه فى نصرة دليل التمانع .

مراده متناهي المقدور ، وذلك يوجب كونه جسما محدثا ، فثبت تصحيح الدلالة على الوجه الذي اعتبرناه .

فإن قيل ولم قلتم إنه إذا وجد مراد أحدهما وجب كونه أقدر من صاحبه ؟ قيل / له : لو لم يكن أقدر منه ، لوجب أن يكون مثله في القدرة ، أو دونه : فلو / ١٥٨-١٥٩
كان دونه ، لوجب وجوده مقدورا لآخر ، ولو كان مثله ، لوجب أن لا يوجد مقدورهما جميعا ، فإذا قد ثبت أن وجود مراده يقتضي كونه أقدر من صاحبه وقد ثبت أيضا في الشاهد أن القادرين إذا تمانعا ، ووجد مراد أحدهما مع حصول دواعيهما إلى التمانع ، أن وجود مراده ، والحال هذه ، في باب الدلالة على أنه أقدر من صاحبه بمنزلة صحة الفعل الذي يريده في باب الدلالة على أنه قادر . وإذا ثبت كون أحدهما أقدر على ما بيناه ، فيجب صحة ما قدمنا من كون القديم واحداً .

فإن قيل قد بنيت هذا الكلام على أنه يصح أن يريد أحدهما ضد ما يريده الآخر ، ليصح منكم إثبات التمانع بينهما ، وذلك فاسد ؛ لأن كل واحد منهما يعلم أن صاحبه لا يريد إلا الحكمة والصواب ، وإذا كان هذه حالهما ، لم يقع بينهما تمانع . قيل له : إنا لم نعتمد على وقوع التمانع ، لأن وقوعه ينقض المقصد الذي يرويه من نفي ثاب مع الله لأنه لو وقع التمانع ، لثبت بثبوتها أن مع الله ثانياً . وإذا صح أن ما يقصده لا يتم مع ثبوت التمانع ووقوعه ، فكيف يدعى أنا بنينا الكلام عليه ! وإنما اعتمدنا على صحة ذلك ، لأن صحته على الوجه الذي بيناه في باب الدلالة على أحدهما أقدر لوقوعه .

يبين ذلك أنه لا فرق بين أن نعلم أن القادرين لو تمانعا لوجد مراد أحدهما في أنه / يجب أن يكون أقدر ، وبين أن نعلم أنها قد تمانعا ، ووجد مراد أحدهما . / ١٥٩-١٥٨ ب

فصل

في أن القادر بقدرة لا يكون إلا جسما

١٥٨-١٥٨ ب / وأما الذي به يعلم أن القادر بقدرة لا يكون إلا جسما محدثا ، فهو أن القدرة لا يصح أن يفعل بها لكونها قدرة إلا وهي في محل ، لابتدأ بها الفعل في محلها . وقد دللنا على ذلك فيما تقدم ، واستقصينا القول فيه ، وبيننا أنها لو لم توجد في محل لاخص القديم عز وجل بكونه قادرا بها لوجودها على الوجه الذي توجد إرادته عليه ، وبيننا أنها ، إذا وجدت في محل ، فيجب أن تختص بكونها قدرة لما ذلك المحل بعضه ، وأنها لا تصح أن تكون قدرة لغيره ، مع كونها قدرة له ، لما يؤدي إليه من الفساد . فإذا صح ذلك ، ثبت أن المتناهي المقدور يجب كونه جسما محدثا ، وأن إثبات ثاب مع الله ، إذا أدى إلى ذلك ، ١٠
وجب فساده .

ونحن نعود الآن إلى بيان دليل التمانع ، لأننا قد بينا صحة ما بينى عليه ، فنقول : قد ثبت أن من حق كل قادرين أن يصح أن تختلف دواعيهما . وإذا صح ذلك ، لم يمتنع أن يريد أحدهما ما دعاه الداعي إليه من تحريك الجسم ، ويريد الآخر تسكينه . فإذا ثبت ذلك ، ولم يكن للضدين إلا أحوال ثلاثة : ١٥
إما وجودهما معا ، وذلك محال وإما أن لا يوجد ، وحال القادرين ما ذكرناه وذلك لا يصح لما فيه في نفي القديم الواحد أو يوجد أحدهما وحال القادرين ما ذكرناه . فيجب كونهما متناهي المقدورات ، وفي ذلك نفي الواحد قادرا لنفسه ، أو يوجد مراد أحدهما دون الآخر ، وذلك يوجب أن من لم يوجد

ألا ترى أن علمنا بأن الأسد وزيداً لو تمانعا ، لوجد مراد الأسد ، يقوم في باب الدلالة على أنه أقدر مقام العلم بأنها قد تمانعا ، ووجد مراده ، وهذا صحيح في كل دليل يدل عند حدوثه على أمر من الأمور ، وأن من حقه أن يدل على ذلك متى علم صحة وجوده ، ويقوم العلم بصحة وجوده مقام العلم بوجوده ؟

وكذلك قلنا إن العلم بأن زيداً لو رام الفعل لصح منه ، في باب الدلالة على على أنه قادر ، كالعلم بوجود الفعل من جهته ، والعلم بأنه لو حاول المحكم من الأفعال ليأتي منه ، يجري في باب الدلالة على كونه عالماً ، مجرى وقوع ذلك . ولذلك قلنا إن القادر متى وصف بالقدرة على أن يدل على أن زيداً في الدار ، فيجب كونه في الدار ، وإن لم يدل كما يجب ذلك إذا دل ، فالقدرة على إحداث الدلالة على أن شيئاً ما بصفة من الصفات ، يقوم مقام وجود ذلك المقدور في باب الدلالة على ذلك الشيء ، وإن كان الدليل يدل على أن الشيء بصفة مخصوصة ، فصحة وجوده تدل على مثل ذلك .

ولذلك قلنا إن ما ذكرناه من دليل التمانع ، إذا دل على أن أحدهما أقدر لوجود مراده لو تمانعا ، فيجب أن نعلم بذلك كونه أقدر في تلك الحال فقط ؛ لأن مراده لو وجد لم يدل إلا على كونه أقدر في تلك الحال . وإنما نعلم أنه يجب أن يكون / ذلك حاله أبداً الوجهين : أحدهما أن ماله صار أقدر في بعض الأحوال هو ما هو عليه من كونه قادراً لذاته ، وذلك يوجب كونه أقدر في سائر الأحوال ، ومنها أنه لا حال يشار إليه إلا ولو قدرنا وقوع التمانع بينه وبين غيره ، لوجب أن يكون مراده هو الذي يوجد ، فيجب أن يكون أقدر في كل حال .

وإنما صح ما ذكرناه في الدلالة لأنها تكشف عن حال المدلول . فمتى قدر القادر على نصبها ، فيجب أن يكون المدلول على الصفة التي تدل عليه ، ويفارق

حالها في ذلك حال العلل وسائر الأمور الموجبة لغيرها ؛ لأن ذلك لا يكشف عن حال ما يوجبه ، بل يوجبه في الحقيقة ، فلذلك يجب وجوده بوجوده ، أو حصول الموجب عنه بوجوده . وليس كذلك الدلالة ، فهي إذا بمنزلة العلم الذي لا يصير معلومه على ما هو به لأجله . وإنما يتبين به حال معلومه ، وبمنزلة الخبر الصدق .

فإن قيل : ما أنكرتم أن أحدهما يستحيل أن يريد ضد ما يريده الآخر ؛ لأن إرادتي الضدين متضادان ، فلا يصح وجودهما جميعاً في محل ، ومن قولكم إن القديم لا يريد إلا بإرادة لا في محل ، وهذا يحيل ما اعتمدتم عليه في صحة التمانع بينهما . قيل له : إن الصحيح عندنا أن إرادة الضدين لا تتضادان ، ولا يمتنع وجودهما جميعاً ، وإنما لا يصح من أحدهما أن يريد الضدين ، لأن دواعيه لا تدعوه إلى إيجاد الضدين لعلمه باستحالة وجودهما ، وإنما يريد ما يدعوه الداعي إلى إيجاده دون الآخر ، والإرادة / تتبع المراد ، فما دعاه إلى المراد / ١٦٠-١٦٠ ب

يدعوه إلى الإرادة ؛ فلذلك لا يصح أن يريدتها جميعاً ، ولذلك لو اعتقد فيهما أنهما مما يصح وجودهما ، وأنهما ليسا بضدين ، كان لا يمتنع أن يريدتها جميعاً ، ولو كانا ضدين ، لاستحال وجودهما ، ولم يتغير ذلك باعتقاد المريد . ولذلك يصح من أحدهما أن يريد من غيره الضدين لما لم يتعلق فعل غيره بدواعيه نحو إرادته أن يخرج من البيت من أبوابه ، وإن كان خروجه منها يتضاد . فإذا ثبت ذلك ، لم يمتنع كونهما مريدين للضدين بإرادتين توجدان لا في محل في حالة واحدة .

على أن من قال إن إرادتي الضدين متضادان ، فإنه يزيل هذه المسألة عن نفسه بأن يقول : لو حاول أحدهما إرادة الشيء ، وحاول الآخر إرادة ضده ، كان لا يحلو القول فيهما من وجوه ثلاثة ، ويرتب الدلالة على النسق الذي ذكرناه ويجعل الإرادتين بمنزلة الحركة والسكون ، ويعدل عن ذكرها إلى ذكر

الإرادتين ؛ لأن الغرض بالدلالة بيان وقوع بينهما في فعلين ضدّين من غير تعيين الضدين ، وذلك يسقط السؤال على طريقته .

فإن قال : ما اعتمدتم عليه من صحة التمازح بينهما لا يصح ، لأن عندكم أن إرادة أحدهما يجب أن تكون إرادة للآخر ، لأن الذي لأجله يصير أحدهما مريدا بها هو وجودها لا في محل ، وليس لأحدهما معها من الحكم ما ليس للآخر ، ولا لها بأحدهما من الاختصاص إلا ما لها بالآخر ، فيجب كونهما مريدين بها .
١٦٠ ب- ١١٦١ / يبين وجوب ذلك / أنكم تعتمدون في اختصاص القديم سبحانه مريدا بها دون الحى منا على أنه قد ثبت أن من حق الإرادة المتعلقة بنا أن تكون حالة في بعضنا فخرج تلك الإرادة من هذا الوجه يوجب كونها متعلقة بالقديم ، وذلك لا يصح في أحد القديمين ، لأن الوجه الذى عليه يختص بالإرادة بكونها إرادة لأحدهما هو الوجه الذى يوجب كونها إرادة للآخر ، وذلك يصح ما أزمناكم من وجوب كونها إرادة لهما جميعاً . وإذا صح ذلك ، صار محصول الكلام أن كل واحد منهما يريد نفس ما يريد صاحبه ، فلا يخلص لكم القول بأن أحدهما أراد ضد ما أراده الآخر ، وذلك يحيل التمازح بينهما ، وفي ذلك إسقاط الدليل .

١٥

قيل له : إن المستدل بالدلالة ، إذا ذكر فيها شاهدا ومثالا على سبيل الإيضاح ، فلا اعتراض على المثال لا يوجب القدح في الدلالة ، ومتى عدل المستدل عن ذلك المثال إلى غيره مما يصح أن يجعله مثالا زال ذلك القدح . وما سألت عنه إنما يوجب العدول عن ذكر الحركة والسكون إلى ذكر ضدّين آخرين لا يصح أن يعترض عليهما بما ذكرته ، وهو أن يقال : لو حاول أحدهما إرادة شيء ، وحاول الآخر كراهته ، كان لا يخلو القول فيهما من وجوه ثلاثة ،

وتساق الدلالة ، فإنما الغرض في الدلالة ذكر ضدّين قد علم امتناع وجود أحدهما لأجل وجود الآخر / .

١٦١ / - ١٦١ ب

ولذلك قال شيخنا إن التمازح يصح في كل ضدّين ، ولا يعتبر في صحة ذلك فيهما بجنسهما ، ولا بسائر أوصافهما ، ولا باختلاف الوجوه التى يحدثان عليها من جهة القادر عليهما . ولذلك قالوا إن التمازح يصح في المتولدتين ، وفي المباشرين ، لو صح تضادهما مع كونهما مقدورين لقادرين ، ويصح في المباشر والمتولد ، ويصح في المخترعين لو ثبت قادران مخترعان^(١) ، ويصح في أفعال القلوب كصحته في أفعال الجوارح . ولذلك لو سكن القوى يد الضعيف لمعه من تحريكها ، ولو فعل جل وعز في قلب أحدنا الكراهة لشيء لامتنع عليه فعل إرادته ، ولذلك يمتنع علينا فعل ضد العلوم الضرورية . وإذا صح ذلك ، فقد سقط ما رام به القدح في السؤال .

وكان شيخنا أبو إسحق رحمه الله يجيب عن هذا السؤال بطريقة واضحة ، وهو أنه كان يقول : إن الإرادة إنما تدعو المريد إلى فعل المراد متى كانت من فعله ، ومتى كانت من فعل غيره لم يكن لها هذا الحظ ؛ لأنه لا يعتبر في ذلك بكون المريد مريدا ، وتكون بمنزلة الشهوة إذا كانت من فعل الغير فيه . يبين ذلك أنه جل وعز لو فعل في قلب الجائع منا الإرادة لترك الأكل ، وأعلمه ماله في الأكل من المنفعة ، وما عليه في تركه من المضرة ، لوقع منه الأكل ، ولم يكن لها تأثير ، ولو فعل الله سبحانه في الواقف بين الجنة والنار العلم بما فيهما إرادة دخول النار وكراهة دخول الجنة ، لم يقع منه إلا دخول الجنة لعلمه بما في ذلك من النفع العظيم ، وبما عليه في دخول النار / من الضرر الدائم .

٢٠

(١) في نسخة دار الكتب المصرية : قادرين مخترعين .

فإذا صح ذلك ، فلو كان مع الله تعالى قديم ثان ، وأراد أحدهما تحريك الجسم بأن فعل الإرادة للحركة ، وأراد الآخر تسكينه بأن فعل إرادة السكون ، لوجب كون كل واحد منهما مريداً بالإرادتين ، وذلك لا يخرجهما من أن يكون كل واحد منهما فعلاً لما فعله من الإرادة بدعوة إلى إيجاد المراد ؛ والتمانع إذاً يصح بينهما ، والحال هذه ، كصحة لو اختص كل واحد منهما بكونه مريداً لأحد المرادين دون الآخر .

ومما يسقط هذا السؤال ، مما لم يذكره الشيوخ ، أن كل واحد منهما ، وإن أراد ما يريد الآخر ، فالتمانع بينهما صحيح ، لأن الحركة التي أرادها أحدهما تختص بكونها مقدورة له ، وإرادة الآخر لها لاتدعوه إلى إيجادها من حيث لم يكن قادراً عليها ، والسكون الذي أرادته الآخر قد اختص بكونه قادراً عليه ، وإرادة الآخر له لاتدعوه إلى إيجادها . وإذا ثبت ذلك : عاد الأمر في أن كل واحد منهما ، وإن أراد ما يريد صاحبه ، فهو في الحكم كأنه مريد لما تعذر عليه فقط من حيث لاتدعوه الدواعي من إرادة وغيرها إلا إليه ، فهو بمنزلة لو لم يرد إلا مقدور نفسه ، وذلك يسقط السؤال .

فإن قال : إنما أبطلت بهذا السؤال قولكم لو أراد أحدهما تحريك الجسم وأراد الآخر تسكينه ، لأن هذا القول لا يصح مع قولكم إن كل واحد منهما يريد الحركة والسكون جميعاً قيل له : إن قولنا لو أراد أحدهما تحريك جسم لا ينبغي كونه مريداً لتسكينه ، ولا يقتضي وجود الإرادة على وجه يريدان / جميعاً بها ؛ لأننا إنما قدرنا كونه مريداً لأننا أثبتنا وجود الإرادة فيما تعلق به الدلالة ، وصح التمانع بينهما في كل ضدين أشير إليهما .

فإن قيل : لو وجب صحة وقوع التمانع بينهما لما ذكرتموه ، لوجب مثله في القديم

الواحد ، لأنه قادر على الشيء وضده ، ولصح أن يريد كل واحد منهما بدلاً من صاحبه ، كما يصح أن يوجد كل واحد منهما بدلاً من صاحبه ؛ فيجب إذاً أراد أحد الضدين وأوجده أن يكون مانعاً لنفسه من إيجاد الضد الآخر ، وذلك يبطل كونه قديماً قادراً لنفسه ، وإن لم يبطل ذلك ، وإن صح المنع عليه ، فيجب أن لا يبطل كون ثان مع الله لصحة كونه ممنوعاً . قيل له : إن معنى التمانع لا يصح في القادر الواحد لأنه لا يصح أن تدعوه الدواعي إلى الفعل وضده حتى يمتنع عليه فعل ما دعاه الداعي إلى إيجادها ، ولا يصح أن يريد ضد ما يريد ، حتى يخرج بفعله لأحد الضدين من تعذر وجود ما أرادته من الضد الآخر ، وذلك يتأتى في القادرين ، فيجب صحة التمانع بينهما ، واستحالته في الواحد . يبين ذلك أن القادرين إذا تمانعا ، فلو لم يوجد المانع لصاحبه مراده ، لوجب وجود مراد الآخر لا محالة . والقادر الواحد إذا أراد أحد الضدين ، ودعاه الداعي إليه ، فلو لم يوجد له لم يجب وجود الضد الآخر ، فعلم أن الذي لأجله لم يوجد الضد الذي لم يرد القادر هو أنه لا داعي له إليه ، لأن إيجاداً للضد الآخر منع نفسه من إيجاد هذا الضد / ١٦٢ ب- ١٦٣ . ولذلك يصح التمانع بين القادرين منا ، ويستحيل في القادر الواحد ، ومتى صح ذلك وعقل ، زال الاعتراض به في الدليل .

فإن قيل : إذا صح عندكم في القديم الواحد أن يستحيل منه إيجاد الفعل فيما لم يزل ، ولا يخرج ذلك من كونه قادراً لنفسه قديماً ، فهلا صح أن يمتنع عليه مراده من حيث وجد مراد القديم الآخر ، ولا يخرج ذلك من كونه قديماً قادراً لنفسه ؛ لأن استحالة الفعل مع وجود ضده كاستحالة الفعل فيما لم يزل ، فإذا لم يؤثر أحد الأمرين في حال القادر لنفسه ، فكذلك الآخر ؟ قيل له : إن كون القادر قادراً يقتضي صحة الفعل منه ، وقولنا إن الفعل يصح منه ، يتضمن وجوده على الوجه الذي قلنا إنه يصح منه إيجادها ، فما استحالة وجوده لا يدخل تحته .

وكذلك ما يستحيل وجوده في حال لا يقتضي الكلام إيجاده في تلك الحال ، ونحن نقول فيه يصح منه تعالى الفعل فيما لم يزل ، ونجعل الحال حالا لصحة الفعل لا لوجوده ؛ لأن وجوده فيما لم يزل يحيل كونه فعلا ، ويوجب قلب جنسه ، فلم يخرج القادر لنفسه من صحة الفعل الذي يصح وجوده منه . وليس كذلك حال القادرين لو تمانعا ؛ لأن أحدهما يمنع الآخر له يخرج من أن يصح أن يفعل ، لا لأن الفعل في نفسه لا يصح وجوده ، وذلك يؤثر في حاله ، ويبين أنه متناهي المقدور على ما قدمنا القول فيه .

فإن قيل : إن صحة وقوع التمانع بينهما لا يدل على أن أحدهما أقدر ، كما ١٦٣-١٦٣ب/ لا يقتضي كون أحدهما مانعا في / الحقيقة ، وذلك بمنزلة قولكم إن صحة وقوع الظلم من القديم جل وعز لا يقتضي كونه ظالما ، ولا يكون دلالة ١٠ على جهله وحاجته ، والذي يقتضي ذلك وقوعه دون صحة وقوعه . قيل له : قد بينا أن صحة منع أحدهما للآخر في باب الدلالة على أنه أقدر كوقوعه ، وبيننا أن القدرة على إيجاد الدلالة كوجود الدلالة فيما يدل عليه من حيث كانت كاشفة عن حال المدلول ، وبيننا أن المانع إنما يصح أن يمنع غيره لكونه أقدر ، فلو لم يتقدم كونه أقدر لم يصح كونه مانعا ، كما لو لم يتقدم كونه قادرا لم يصح الفعل منه . فلذلك ١٥ قلنا إن صحة منع أحدهما للآخر يدل على كونه أقدر . فأما كونه مانعا فاشتقاق من المنع ، فما لم يوجد ذلك لم يستحق هذا الاسم ، كما أنه ما لم يفعل الظلم ، تعالى الله عن فعله ، لا يوصف بأنه ظالم .

فإن قيل : أليس الظلم من حقه إذا وقع أن يدل على جهل فاعله أو حاجته ؟ وقد قلنا إنه تعالى قادر على فعله ، ولم تقولوا إن قدرته على إيجاده في باب الدلالة ٢٠ على جهله وحاجته بمنزلة وجوده ، كما قلنا ذلك في صحة التمانع ، وذلك يعترض

ما ذكرتموه ، ويبين بطلانه . قيل له : إن ما يدل على حال الفاعل على قسمين : أحدهما يدل على حال لكونه عليها يصح ذلك منه ، والثاني يدل على حال لكونه عليها يختار الفعل أو لا يختاره ، فطريق الدالتين مختلف ، فما دل على حال الفاعل والمعلوم ، لولا كونه على تلك الحال لما صحت الدلالة ، ولما قدر على ٥ إيجادها ، فصحة وجودها منه كوجودها فيما يدل / عليه على ما رسمناه في دلالة المنع / ١٦٣ب-١٦٤ والفعل ، وأن صحة ذلك كوقوعه فيما يدل عليه . وأما ما يدل على حال يحصل منها اختيار الفاعل فحال لذلك ، ولا تقوم القدرة عليه مقام وقوعه في باب الدلالة .

يبين ذلك أن الواحد منا يقدر على الظلم ، ويصح ذلك منه ، ولا يدل ذلك على كونه جاهلا أو محتاجا كدلالة وقوعه . وإذا افترق حال الأمرين ، لم يصح الاعتراض بأحدهما على الآخر . يبين ذلك أن الفعل إذا دل على كونه قادرا ، فالقول بأنه يصح منه وليس بقادر يتناقض ؛ لأننا إذا قلنا يصح ذلك منه ، فقد نبهنا على أنه على حال لكونه عليها يصح ذلك منه ، ولو لم تقتض صحة الفعل ١٠ منه ذلك ، لم تقتض وقوعه أيضا ؛ لأننا إنما نقول إن وقوع الفعل يقتضي كونه قادرا من حيث كان ينبغي عن صحة وقوعه من جهته ، وصحة وقوعه تقتضي كونه قادرا ، ولذلك نحيل صحة الفعل منه في حال ليس هو فيها قادرا ، ونجيز وقوع الفعل وإن كان قد خرج من كونه قادرا .

وكذلك القول في المنع أنا متى قلنا إنه يصح أن يمنع من غير أن تثبت أقدر ، كان ذلك تقضا لدلالة وقوع المنع على كونه أقدر ، وليس كذلك حال وقوع الظلم ؛ لأننا إذا قلنا إن صحة وقوع الظلم منه لا تدل على كونه جاهلا محتاجا ، لم يقتض ٢٠ ذلك دلالة وقوعه من جهته على كونه كذلك ، وهذا يبين لك اختلاف حال

هذين القسمين في الدلالة . فصح / القول بأنه تعالى قادر على ما إذا فعله كان ١٦٤-١٦٤ب

(١٩ - الثاني)

ظلمًا ، وإن لم يقتض ذلك كونه جاهلاً أو محتاجاً كما كان يقتضيه وقوع الظلم منه لو وقع ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً ، واستحال القول بأن صحة المنع تدل على كونه أقدر ، وذلك يسقط ما سأل عنه .

فإن قيل : إذا صح اسم القول بأنه تعالى لو فعل الظلم كان ظالماً ، وتحيلون القول بأنه كان يدل على جهله وحاجته ، أولاً يدل ، وتحيلون سؤال من سألكم عن ذلك بأن تقولوا إنه لا يصح أن يقول إنه لو وقع منه لدل على جهله وحاجته ؛ لأن ذلك يوجب كونه الآن جاهلاً أو محتاجاً ، وتحيلون القول بأنه لا يدل على جهله وحاجته ، فجوزوا لنا القول بمثله في دلالة التامع بأن تقول : يصح التامع بينهما ، ولو منعه كان مانعاً ، وكان صاحبه ممنوعاً ، تقول : لو وقع التامع لا استحال أن يقال إنه كان يدل على كونه أقدر ، ويكون الآخر ضعيفاً ، ونحيل السؤال عن ذلك بأن تقول : لا يصح أن نجيب عنه بأنه يدل على كونه أقدر من صاحبه ؛ لأن ذلك يوجب كونه الآن أقدر منه ، وذلك يستحيل في القادرين لنفسهما ، ويستحيل أن تقول : لا يدل على ذلك لما فيه من إخراج المنع من كونه دالاً في الشاهد على أن المانع أقدر .

قيل له : إن المانع إنما يمنع غيره لكونه أقدر ، ولو لا كونه قادراً لم يصح ١٥
١٦٥-ب / الفعل منه ، فالقول / بأنه يمنع صاحبه ، ولا يكون أقدر ، يتناقض ، كما أن القول بأنه يصح أن يفعل وليس بقادر يتناقض ، وذلك في بابه بمنزلة الموجب والموجب ؛ لأنه لا يصح أن تقول إن العلم يوجد ولا يكون العالم عالماً به ؛ لأن ذلك يتناقض فإذا صح ذلك ، استحال القول بأنه يمنع صاحبه ولا يكون أقدر ، كما يستحيل القول بأنه أقدر ولا يصح أن يمنع صاحبه .

٢٠

وليس كذلك حال وجود الظلم ؛ لأنه لا يصح وجوده منه لكونه عالماً

غنياً ، ولا لكونه جاهلاً محتاجاً ، وإنما يصح منه لكونه قادراً : فالقول بأنه لو فعل الظلم كان لا يكون جاهلاً محتاجاً لا يتناقض ؛ لأننا لم نصح الشيء ونمنع مما له صح .

ومما يبين الفصل بين الأمرين ، أن الذي له قلنا في الظلم ما سألت عنه ، أن الدلالة قد دلت على أنه سبحانه قادر على ما إذا وقع كان ظالماً ، وعلم بالدليل أنه عالم غنى ، وعلم بالدليل أن من حق القبيح أن لا يختاره إلا من هو جاهل أو محتاج . فلما ثبت ذلك أجمع بالدليل القاطع ، صح أن تتجنب ما ينتقض هذه الدلالة . فالقول بأنه لو فعل الظلم لكان جاهلاً أو محتاجاً ينتقض ما علمناه بالدليل من وجوب كونه عالماً غنياً ، والقول بأنه كان لا يدل على ذلك ينتقض ما علمناه بالدليل من أن من حق القبيح أن لا يختاره إلا الجاهل أو المحتاج ؛ ١٠
والقول بأنه لا يجوز أن يفعل الظلم ينتقض ما ثبت بالدليل من كونه قادراً على ذلك . وليس كذلك حال دليل / التامع ؛ لأنه لم يثبت بالدليل وجوب / ١٦٥-ب
قديم ثان مع الله ، فيمتنع بما يؤدي إلى تقضيه ، بل الكلام هو في النظر والاعتبار الذي يفضى بنا إلى ما يجب أن نعرفه من القول بأنه لا ثاني مع الله ، أو القول ١٥ بخلافه .

وإذا كانت طريقتنا في ذلك طريقة الاعتبار ، وأدانا الاعتبار الذي ذكرناه إلى نفي الثاني ، وجب القضاء به ، كما إذا علمنا بالاعتبار أن من حق الجسم أن يكون محدثاً ، توصلنا بذلك إلى نفي كونه جل وعز جسماً من حيث ثبت قدمه ، ولم نحفل بقول من يقول جوزوا كونه قديماً ، وأحيلوا القول بأنه لو كان جسماً لكان محدثاً لثبوت قدمه ، فكذلك القول فيما ذكرناه . ٢٠

وإنما نحيل الجواب عن سؤال من سأل فنقول : لو فعل الظلم كيف كان

تكون حاله ؟ لأنه قد ثبت بالدليل ما يكون الجواب عن ذلك تقضاه له ، والجواب كلام قد يصح ويفسد ، فيجب أن تمتنع منه إذا كان فاسداً للدليل الذي لا يصح الفساد عليه ، ولم يثبت مثله في التمانع ، فنجعل ما ثبت بالدليل مانعاً من الجواب عن السؤال ، فيجب متى سأل السائل فقال : لو وقع التمانع بينهما كيف كان يكون حاله ؟ أن يقال له : إذا منع أحدهما الآخر يجب كونه أقدر منه ، لأن هذا الجواب صحيح لا يعترض عليه أمر متقدم يوجب إحاطته .

واعلم أن تضمين الشيء بغيره قد يكون على أنحاء شتى : على جهة الإخبار ، وعلى جهة الاعتبار ، وعلى جهة التبعية . ولا يصح أن يضمّن الشيء بنفسه ، وإنما يصح تضمينه بغيره ، ولا يراعى في ذلك باللفظ / ، بل يعتبر فيه المعنى . ولذلك قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إن قول القائل : لو صار السواد بياضاً ، لكان بياضاً ، صحيح لأنه ليس فيه تضمين شيء بشيء ، وإنما يجري قوله « لكان بياضاً » مجرى التكرار للكلام الأول ، وفصل بين قلب الجنس ، وبين تعليق الشيء بقلب الجنس . فإذا صح أن تضمين الشيء بنفسه لا يصح ، وإنما يصح تضمينه بغيره ، فيجب أن ننظر فيما يصح من ذلك ويفسد ، والوجه الذي يقع عليه من فاعله .

وقد علم أن المضمّن للشيء بغيره إذا قصد مقصد الإخبار ، فكأنه قال إن كان الأول كان الثاني بكونه ، أو إن لم يكن لم يكن ، فيجب أن ينظر : فإن كان هذا حاله ، صح الكلام ، وإن كان المعلوم من حال الثاني أنه لا يكون ، وإن كان الأول ، فتضمينه به على جهة الإخبار كذب فاسد .

ولذلك نقول إنه لا معتبر باستحالة الأول في صحة التضمين ، وإنما المعتبر

بالثاني . ففي ضمن الثاني بالأول ، والأول مما يصح كونه ، والثاني يستحيل ذلك فيه ، فالتضمين فاسد . ولذلك إذا قال القائل : لو دخل زيد الدار لصار السواد بياضاً ، كان كلامه فاسداً ، ولو قال : لو صار السواد بياضاً لدخل زيد الدار ، لصح الكلام لو كان ذلك معلوماً ، ولذلك صح قوله تعالى : « ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط » ^(١) ، ولا فرق بين أن نضمن قلب الجنس بما يجوز كونه ، أو نضمن به سائر ما يستحيل من إثبات ما صح نفيه وانقضاء ما صح إثباته ، إلى ما شاؤا . فلذلك قلنا إن القول بأنه جل وعز / لو فعل الظلم لوجب / ١٦٦ ب كونه جاهلاً أو محتاجاً فاسد ؛ لأنه تضمين ما يجري مجرى قلب الجنس بالأمر الصحيح . وإنما صح ذلك لأن المقصد بهذا الكلام هو الخبر من حيث تقدم لنا العلم بوجوب كونه عالماً غنياً ، وسائر ما قدمنا ذكره . فإذا علمنا أن كونه جاهلاً أو محتاجاً يستحيل ، وقع الظلم أو لم يقع ، فتضمينه به على ما ذكرناه لا يصح .

وأما تضمين الشيء بغيره على جهة الاعتبار يفارق ما قدمناه ، لأنه لا يمتنع أن يضمّن المستحيل بالصحيح ، ليتوصل به على وجه الاعتبار إلى فساد ذلك ، وهذا كقولنا لو كان عز وجل فاعلاً للقبائح ، لوجب كونه محتاجاً أن ذلك يصح من حيث أوردناه على جهة الاعتبار ، وإن كان على جهة الإخبار لا يصح ، فكذلك يصح أن نقول لو كان معه تعالى ثان ، ووجب أن يوجد مراد أحدهما لو تمانعا ، لوجب كونه أقدر ، فتضمن كونه أقدر من غيره بالمنع على جهة الاعتبار ، وذلك يصح فيه ؛ لأن تحقيقه يؤول إلى أنه لو منع صاحبه ، لوجب كونه أقدر منه .

فإذا استحال كون أحد التدينين أقدر من صاحبه ، وجب أن يستحيل إثبات قديم ثان ومتى سلك به مسلك الاعتبار استقام الكلام وانفصل حاله من حال ما قدمناه . وقد ذكرنا طرفاً من هذا الكلام في (شرح الجامع الصغير) بأشد من هذا الاستقصاء ، وفيما ذكرناه مقنع في إسقاط ما سأل عنه .

فإن قيل : ما أنكرتم أنه لو كان معه جل وعز ثان وتمانعا ، لكان الصحيح أنه لا يوجد مرادهما جميعاً ؛ لأنهما إذا كانا قادرين لأنفسهما ، فليس مراد أحدهما بالوجود أولى من مراد الآخر ، فالتمانع بينهما لا يصح أصلاً ، وفي ذلك إبطال ما اعتمدتم عليه ؛ لأنكم نفيتم الثاني من حيث / وجب أن يكون أحدهما مانعاً لصاحبه ، فإذا لم تقل بهذا القسم ، فما اعتمدتموه ساقط . قيل له : إن امتناع وجود مرادى القادرين ، مع أن الداعي قد دعاها إلى الفعل ، يقتضى كون كل واحد منهما مانعاً لصاحبه ، ويوجب ضعفهما جميعاً ، وتناهى مقدورهما ، لأنه لو كان أحدهما أقدر ، لوجد مراده ، ولو لم يتناه مقدورهما لم ينتهيا إلى حد إلا وفي مقدورهما أكبر منه ، فكان لا يصح أن يمتنع على كل واحد منهما الفعل .

ولهذا قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : إن التمانع لا يصح بين القادرين لأنفسهما ؛ لأنهما إن تمانعا بقدر ، وفي مقدورهما أكثر منه ، لم يصح ، لأن من حق التمانع أن يقتضى القصد إلى إيجاد ذلك الشيء على كل وجه ، ولا يصح أن يدعوه الداعي إلى إيجاده ، ويقدر على ذلك ولا يفعله ؛ وليس لما لا يتناهى حد فيقال إنه قد حصل ممنوعاً بذلك الحد ، أو مانعاً لمثله به ؛ وإن تمانعا بجميع ما يقدران عليه ، استحال لاستحالة خروج ما يقدران عليه إلى الوجود ، ولا يصح أن يمنع المانع مما يستحيل وجوده ؛ فإذا صح ذلك ، ثبت أن التمانع

بينهما لا يصح ؛ ومتى حصل التمانع بين القادرين ، فلم يوجد مرادهما جميعاً ، وجب القضاء بضعفهما ، وتناهى مقدورهما ، وذلك يوجب إبطال القديم الواحد وقد ثبت بالدليل ؛ فيجب إبطال ما يؤدي إلى نفيه ، فبطل بذلك القول بأن مرادهما جميعاً لا يوجد ، كما بطل القول بوجود مرادهما مع تضادهما ، فلم يبق إلا وجود مراد أحدهما ، وقد بينا أن ذلك يوجب كون القديم واحداً .

فإن قيل : إن اعتمادكم على هذا الدليل / ينقض ما اعتمدتم عليه من الدليل / ١٦٧-١٦٨ ب الأول ، وذلك أن هذا الدليل يقتضى كون مقدور أحدهما غير مقدور صاحبه حتى يصح التمانع بينهما ، لأن كون مقدورهما واحداً يحيل ذلك ، والدليل الأول يقتضى صحته كون مقدورهما واحداً ، ومتى تغاير مقدورهما لم يصح ، فلا اعتماد على أحدهما ينقض الاعتماد على الآخر ، فإن صح الأول وجب فساد الثاني ، وإن صح الثاني وجب بطلان الأول . يبين ذلك أن الدليل الأول مبني على العلم بكون مقدورهما واحداً ، والثاني مبني على العلم بكون مقدورهما متغايراً ، وذلك يتناقض .

قيل له : إن الغرض بقولنا إن الدليلين يدلان على المسألة أن المستدل إلى أيهما سبق أمكنه معرفة المدلول به وإن جهل الآخر ؛ ولذلك قلنا إن أحد الدليلين إذا لم يصح أن يستدل به على الشيء إلا بعد الاستدلال بالآخر ، كان تأكيداً ، كما نقوله في السمعيات المؤكدة لما في العقل .

فإذا صح ذلك ، فمن سبيلنا أن ننظر في هذين الدليلين : هل يصح الاستدلال بكل واحد منهما مع الجهل بصاحبه أم لا يصح ؟ فإن استحال ذلك لزم ما قاله السائل ، وإن صح ذلك يسقط سؤاله ، واستمر الاستدلال بكلا الدليلين .

وقد علمنا أن المستدل إذا لم يخطر بباله أن القادرين للنفس يجب كون مقدورهما واحدا ، وقد علم بالدليل أن المقدور الواحد لا يجوز أن يكون مقدورا لقادرين على وجه يمكنه أن يستدل بدليل التمانع على نفي الثاني على الوجه الذي رتبناه ، وجهه بوجوب كون مقدورهما واحدا لو كانا قادرين للنفس ، لا يمنع ١٦٢ ب- ١١٦٨ / من صحة الاستدلال بذلك ؛ وإنما كان لا يمتنع صحة الاستدلال بذلك لو كان لا يصح أن يعلم استحالة كون مقدور واحد لقادرين على كل وجه .

فإذا أمكن أن يعلم ذلك ، وعلم أن أحوال القادرين في ذلك لا تختلف صح أن يستدل بذلك ، وإن لم يخطر بباله الكلام في أنهما لو كانا قادرين للنفس لوجب كون مقدورهما واحدا . فكذلك لو دخلت عليه شبهة . فجوز في القادرين لنفسهما أن يكون مقدورهما متغايرا ، وفصل بين تعاق القادر بمقدوره ، وتعاق القدرة بمقدورها ، ١٠ لم يمتنع مع ذلك كونه عالما بصحة التمانع بين كل قادرين على الوجه الذي يصح معه ترتيب دلالة التمانع ، والتوصل بها إلى أن القديم جل وعز واحد لا ثاني له ؛ وكذلك فلو علم بالدليل أولا أن من حق القادر لنفسه أن يتعاق بالمقدور لذاته ، فما شاركه في كونه قادرا لنفسه فيجب أن يكون ذاته كذاته ، وأن يكون مقدورهما واحدا ، صح أن يتوصل إلى نفي الثاني بأن يقول : لو كان معه ١٥ ثان قادر لنفسه لوجب كون مقدورهما واحدا ، وقد علمنا بالدليل بطلان ذلك ، فيجب كونه واحدا ، خطر بباله الكلام في كيفية التمانع أو لم يخطر ذلك له بالبال . فقد ثبت صحة ما ادعيناه من أن علمه بكل واحد من الدليلين يصح مع جهله بالآخر ، فيجب كون كل واحد منهما دليلا صحيحا .

فلن قيل : إن ما يقدر في كل واحد منهما ينقض ما يقدر في الآخر ، ٢٠ لأن في أحد الدليلين يقال : لو كان معه جل وعز ثان ، لوجب كون مقدورهما

وأحدا ، وفي الدليل الآخر يقدر / فيقال : لو كان معه ثان لوجب كون مقدورهما ١٦٨ ب- ١٦٨ متغايرا ، ولا يصح الاستدلال بهما إلا على هذا الحد من التقدير ، وقد علم أن الصحيح أحد التقديرين دون الآخر ، فيجب أن يكون الصحيح من الدلالة ما يقدر بالوجه الصحيح ، وهو الدليل الأول ، دون ما يقدر بالوجه الثاني وهو ٥ الدليل الثاني ، وهذا يصح ما سألناكم عنه .

وقولكم إن تضمين الشيء بغيره إنما يصح إذا كان المعلوم إن كان الأول كان الثاني يشهد بصحة ما قلناه ؛ لأنه لا يصح أن يقال : لو كان معه قادر ثان لنفسه ، لوجب كون مقدورهما متغايرا ، وأن يصح التمانع بينهما ؛ لأن المعلوم أن الأول ، وإن حصل ، لم يجب حصول ما ضمن به .

١٠ قيل له : إن الدليل متى كان وجه الاستدلال به كونه مقدورا لغيره ، كان الحال فيه مفارقا للحال فيه إذا كان وجه الاستدلال به صفة هو عليها في الحال . يبين ذلك أن وجه الاستدلال على نفي الثاني بكلا الدليتين يقتضي كونه مقدرا (١) بما ليس بثبات أصلا ، فبأن يجوز الاستدلال ، مع كونه مقدرا بصفة مالا أصل له ، أولى . فإذا صح ذلك ، لم يمتنع أن تستدل على نفي الثاني بأن تقول : لو كان معه ثان لوجب صحة التمانع بينهما ، وإن كان المعلوم من ثان قادر لنفسه ، لو كان ١٥ معه ثان ، وجب كون مقدورهما واحدا ، لأن ما قدرنا به الدليل توصلنا به إلى إبطال القول بثان مع الله عز وجل ، ففساده لا يؤثر فيه (٢) . يبين ذلك أن صحة التمانع موقوف على كونهما قادرين ، فلو لم يخطر بالبال الوجه الذي له صار

(١) في هامش نسخة المكتبة الموكية البينية ، وفي نسخة دار الكتب المصرية :

٢٠ في الدليل .

(٢) في نسخة دار الكتب المصرية : مقدورا ،

١٦٨ ب-١١٦٩ / قادرين ، كان لا يخل بصحة التمانع / من حيث علم وجوب ذلك في كل قادرين .
ووجوب كون مقدورهما واحدا موقوف على كونهما قادرين لفسادهما .
فإذا كان كونهما قادرين يصحح التمانع ، وصحته تنفي أن يكون معه قادر ثان ،
وكان نفي ثان يتضمن نفي قادر للنفس ، صح الاعتماد على هذا الدليل .

وكذلك إذا علمنا أن إثبات ثان قادر لنفسه يوجب كون مقدورهما واحدا ،
وكان ذلك مما علم فساد ، وجب نفي ما يؤدي إثباته إلى ما علم فساد . فقد صح
بهذه الجملة أن الاعتماد على كلا الدليلين يصح ، وإنما يمتنع من تضمين الشيء بغيره
على وجه لا يكون التقدير فيه صحيحاً إذا كان المقصد به للإخبار دون الاعتبار .
ومقصودنا بهذا الكلام الاعتبار ليصل به إلى العلم بأنه لا ثاني مع الله تعالى .
وإذا صح ذلك ، بطل ما اعترض به على الكلام ، وصح ما اعتمدناه من
كلا الدليلين .

يبين صحة ذلك أن دليل التمانع يصح الاستدلال به على نفي ثان مع الله ،
قادر لنفسه عز وجل ، كان ذلك الثاني قادراً لنفسه أو لعله ، أولاً لنفسه ولا لعله ،
والدليل الآخر لا يصح أن يبطل به إلا نفي ثان مع الله جل وعز قادر لنفسه ؛
فقد ثبت اختلاف طريقتهما في الاستدلال . وكما يعلم من حال ثان قادر لنفسه ؛
لو كان مع الله وجوب كون مقدورهما واحدا ، فكذلك يعلم من حال ثان قادر
صحة التمانع بينهما ، من حيث علم أن المقدور الواحد لا يجوز أن يكون مقدورا
لقادرين ؛ فالاستدلال بكل واحد منهما صحيح على ما بيناه ، وإن كان المستدل ،
١٦٩-١٦٩ ب / إذا سبق إلى الاستدلال / بأحدهما ، لم يصح أن يستدل بالآخر ، وإن صح أن
ينظر فيه ليعرف كونه طريقاً إلى العلم بنفي ثان مع الله جل وعز .

فإن : قبل قد بنيت الكلام على أنه لو كان معه جل وعز ثان قادر لنفسه ،

اصح أن يمنع أحدهما الآخر ، وتوصلتم بذلك إلى نفيه ، فخبرونا كيف
يصير مانعاً له بأن يفعل أكثر من مقدور صاحبه ، أو بأن يريد إيجاد كل ما يقدر
عليه دون صاحبه ، أو بأن تدعوه الدواعي إلى إيجاد أفعال تزيد في الكثرة على
ما يريده صاحبه ، وكل ذلك لا يصح في القادرين لأنفسهما .

٥ فإن قلتم إنه يصير مانعاً له لكونه أقدر فقط لم يصح ذلك ؛ لأن المنع إنما
يقع بالفعل الذي من حقه أن ينافي ما صار منعاً منه ، وليس لكونه أقدر تأثير
في المنع من الفعل . وإن قلتم إنه يصير مانعاً لصاحبه لذاته ، فذلك أبعد من جميع
ما تقدم ؛ لأنه ليس لذاته تأثير في هذا الباب ، لأن المنع من صفات الفعل وإن
كان صحته ترجع إلى صفات الذات . فإذا لم يتجه لكم وجه تبينون به صحة كونه
مانعاً لصاحبه ، بطل ما اعتمدتم عليه من دليل التمانع .

١٥ قيل له : إن منع أحد القادرين الآخر لا يصح لكونه أقدر منه ، ولا لكونه
مساوياً له في القدرة ؛ لأن الأقدر لا يمتنع أن يفعل في يد الضعيف بعض مقدوره
من الحركة ، فلا يكون مانعاً له بذلك من تسكين يده ، ولو فعل فيها أكثر من
مقدوره من الحركات لمنعه بذلك من التسكين ، فعلم أن المنع يتبع الفعل دون
كونه / قادراً لعلمنا بكونه أقدر في الحالين ، وإن حصل في أحدهما مانعاً دون / ١٦٩ ب-١٢٠
الآخر ، ومتى كان ما يفعله أكثر وجب كونه مانعاً لا محالة . يبين ذلك أن المنع
من الفعل لا بد من أن يكون بينه وبينه تناف ، وإلا لم يكن منعاً منه لصحة
اجتماعهما جميعاً . وقد علمنا أن كون الأقدر أقدر لا ينافي وقوع الفعل من الضعيف ،
فكيف يقال إنه يمنع لكونه أقدر ؟

٢٠ يوضح ذلك أن المنع يجب أن يختص بمحل الفعل ، وليس لكونه أقدر
اختصاص بالمحل ، ولذلك لو فعل في محل لم يمنع الضعيف من الفعل في محل آخر ،

١٧١-١٧١ب/ الاعتماد في الوجه الأول ؛ لأنه لا يمكن أن يقال إن المعدوم يمنع المعدوم .
وفي هذا الوجه أحد الضدين موجود كوجود الاعتماد ، والمنوع منه ينافيه دون
الاعتماد ، فهو بأن يكون منعا منه أحق من الاعتماد . ولا يمكن إثبات التمانع
بينهما بفعل يشار إليه إلا على هذا الوجه ؛ لأن التمانع بسائر الأفعال إنما يقع بشئ
يرجع إليه دون كونه مولدا لغيره ، ثم يختلف الحال فيه : فمنه ما يمنع من غيره
لحدوثه ، ومن حقه أن يكون مانعا من ضده إذا جمع شرطين : أحدهما أن يكون
أكثر عددا ، فما يقدر عليه المنوع ، والثاني أن يكون حادثا ولا يكون باقيا ،
وبقاؤه كعدمه ، هذا إذا كان أحدهما مانعا من الآخر ، فأما إذا تساوى مقدوراهما ،
فالتمانع بينهما على هذا الوجه لا يصح ؛ لأنه يتعذر عليهما إيجاد الضدين على
طريق الابتداء في محل واحد ، وإنما يصح ذلك فيمن أحدهما دون الآخر إذا
كانا قادرين بقدر ، ومنه ما يمنع من غيره لوقوعه على وجه لا لحدوثه ، وذلك
كالتأليف الذي يمنع لكونه التزاما ، ويتساوى حاله في المنع باقيا كان أو حادثا ،
وقد بينا القول في ذلك مشروحا في كتاب (المنع والتمانع) وما أوردناه الآن
كاف في هذا الباب .

دليل آخر :

١٥ وما يدل على نفي ثان قادر لنفسه مع الله أن كل قول يؤدي إلى أن يتعذر
١٧١ب-١١٧٢/ الفعل على القادر من غير منع أو وجه معقول يوجب تعذره يجب / فساد ،
والقول بإثبات ثان مع الله يؤدي إلى ذلك ، فيجب إبطاله .
وبيان ذلك أن أحدهما لو أراد إيجاد سواد في محل ، وأراد الآخر إيجاد
البياض فيه ، فالمعلوم من حالهما ، إذا كانا قادرين لأنفسهما ، أنه لا يصح وجود
مقدورهما ؛ لأنه لا يمكن أن يقال إن مقدور أحدهما بالوجود أولى من مقدور

الآخر ؛ لأنه لا وجه يوجب ذلك في أحدهما إلا وهو قائم في الآخر ، ولا يصح
أن يقال إن أحدهما يمنع الآخر مع كونه قادرا على مالا نهاية له ؛ لأن منع من
هذه حاله من الفعل يستحيل ، وإنما يصح أن يمنع القادر من الفعل بإيجاد أكثر
مقدوره ، ومالا يتناهى لا يصح كون غيره أكثر منه ، ولا يصح أن يمنع كل
واحد منهما صاحبه كالتبجاذبين ؛ لأن ذلك إنما يصح في المتساوي المقدور ،
فأما من لا تتناهى مقدوراته فذلك يستحيل فيه ، ولا يصح أن يقال إن كون
كل واحد منهما قادرا على مالا نهاية له يمنع الآخر من الفعل ؛ لأننا قد بينا من
قبل أن كون القادر قادرا لا يصح كونه منعا ، ودلنا على ذلك بوجوه ، فلم يبق
إلا أن وجود مقدور كل واحد منهما يتعذر ويستحيل لا لمانع ولا لوجه معقول
١٠ يوجب تعذره ، وذلك ينقض كونهما قادرين ؛ لأن من حق القادر أن يصح
الفعل منه إذا ارتفع المنع وسائر ما يوجب تعذر الفعل . فما اقتضى تعذر الفعل
عليه من غير وجه يوجب ذلك يقتضى استحالة كونه قادرا ، فيجب إبطال القول
بأن مع الله تعالى ثانيا قديما لكونه مؤديا إلى ما ذكرناه من الفساد .

١٧٢-١٧٣ب

فإن قيل : أليس القادرون منا إذا تساوى مقدورهما يتعذر على كل واحد
١٥ منهما إيجاد مقدوره لكون الآخر مساويا له في كونه قادرا ، وجعلتم ذلك وجها
معقولا له يتعذر الفعل ويمتنع ، فغوزوا مثله في القادرين لأنفسهما ؟ قيل له : إن
القادرين منا لا يصح أن يمنع كل واحد منهما صاحبه إلا بأن يفعل من الاعتماد
مثل ما يفعله صاحبه ، ولا يقدران على أكثر منه ، فيكون كل واحد مانعا
لصاحبه إذا أوجد مثل ما أوجده من الفعل ، وقد علمنا أن ذلك يستحيل في
٣. القادرين لأنفسهما على ما رتبنا القول فيه .
فإن قيل : فغوزونا لو قدر القادران منا على ابتداء الفعل في غير محل قدرتهما

فأراد أحدهما تحريك جسم بأن منه ، وأراد الآخر تسكينه ، ومقدورهما متساو ،
أليس يجب أن لا يوجد مرادهما جميعاً ، ولا يوجب ذلك نقص كونهما قادرين ،
فهلا قلتم بمثله في القادرين لأنفسهما ؟ قيل له : إن ما سألت عنه يستحيل في
القادرين بقدر ؛ لأن من حق القدرة أن لا يصح أن يتبدأ بها الفعل إلا في محلها ،
فلا يصح منهما جميعاً ابتداء الفعل في محل واحد ، ويجري ذلك مجرى قلب جنس
القدر ، وإذا استحال ذلك في القادرين مناسق ما سألت عنه .

فإن قال : إنما سألت عن ذلك مع علمي باستحالته على سبيل التقدير ،
١٧٢ب-١٧٣ / ولا يمتنع عندكم تقدير الأمور المستحيلة ، فلو صح كونهما قادرين على ذلك ،
أليس كان يجب فيهما ما ذكرناه ، فهلا قلتم بمثله في القادرين لأنفسهما ؟ قيل له :
لا يمتنع أن يقال في القادرين بقدر ، لو صح فيهما ما ذكرته ، مثل ما ذكرناه
في القادرين لأنفسهما من أن القول بذلك فيهما ، إذا أدى إلى نقص كونهما
قادرين ، وجب إبطال القول بكونهما كذلك . ومتى كان جوابنا فيهما كجوابنا
فيما قدمناه ، فلا معترض به على كلامنا على أن تجوز ذلك في القدر ويجري مجرى
قلب جنسه . وإذا أوجب ذلك صرت كأنت قلت : لو قدر القادران بقدرة
على وجه كيت وكيت ، وأخرجتهما بما قدرته من كونهما قادرين بقدر إلى أنهما
قادران للنفس ، وهذا محال .

وبعد : فإن القادرين بقدر ، إذا كان مقدورهما متساوياً ، فإذا صح فيهما
ما ذكرته ، كان لا يمتنع أن يقال إن الذي لأجله تعذر كل واحد منهما الفعل كون
مقدوره مساوياً لمقدور صاحبه ، لأنه كان يجب وجود مقدوره لولا مساواة مقدور
صاحبه لمقدوره ، ولصح خروج مقدور كل واحد منهما إلى الوجود ، وليس
أحدهما بأن يوجد بأولى من الآخر ، فصار ذلك في حكم المنع من حيث علم من

حال مقدور كل واحد أنه مما كان يصح وجوده لولا مساواة مقدور الآخر
لمقدوره ، وذلك يستحيل من القادرين لأنفسهما ؛ لأن ما يقدر عليه كل واحد
منهما لا يصح خروجه إلى الوجود ، فلا يمكن أن يقال إنه امتنع وجوده لأمر يرجع
إلى / صاحبه ، فلم يبق إلا القول بأنه لا يوجد مقدور أحدهما من غير مانع ، / ١٧٣ب-١٧٣
أو وجه يوجب تقديره ، وفي ذلك إبطال كونه قادراً على ما قدمناه .

فإن قيل : هلا قلتم إن مساواة أحد القادرين لأنفسهما لصاحبه في أن
مقدورهما لا يتناهى بمنزلة مساواة القادرين بقدر فيما ذكرتموه ؛ لأن ذلك في
أنه يوجب تعذر الفعل على كل واحد بمنزلة تساوى مقدور القادرين بقدر ؟ قيل
له : إن كونهما قادرين على مالا نهاية له لا يجوز أن يجعل موجبا لتعذر الفعل ،
لأننا قد بينا من قبل أن ذلك لا يكون مانعاً ، ولا يصح أن يقال إن ذلك يصح
١٠ خروجه إلى الوجود ، فيكون من هذا الوجه مانعاً من حيث لا يكون بالوجود
أولى من مقدور صاحبه ؛ لأن ذلك إنما يصح في الفعل الذي يصح وجده من
القادر عليه لولا كون الآخر مريداً لصدده . فإذا بطل ذلك ، لم يبق إلا ما قلناه
من تعذر الفعل على كل واحد منهما من غير وجه يوجب ذلك فيه ، وذلك
١٥ يخرج من كونه قادراً .

فإن قيل : إن مساواة أحدهما للآخر في كل أمر يتعلق بالفعل والمقدور ،
وما يصح وجده منه ، وما يصح أن يريداه به ومالا يصح ، أكد في تعذر
الفعل من كل واحد منهما لأجله ، مما ذكرتموه في القادرين منا إذا تساوى
مقدورهما ، فإذا قلتم فيهما بما ذكرتموه ، فتولوا بمثله في القادرين لأنفسهما .
٣٠ قيل له : إن الذي يراعى في هذا الباب إثبات ماله مدخل في المنع / ، وله حظ في / ١٧٣ب-١٧٤
تعذر الفعل لأجله ، فما لا تأثير له في هذا الباب لا يعتد به . وقد علمنا أن كون
(٢٠ - الغني)

القادر قادرا وأقدر لا يؤثر في تعذر الفعل على غيره ، ولا كونه مريدا لصد ما يريد غير ، ولا كثرة المقدور ، وإذا لم يكن الحال يقتضي تعذر الفعل من حيث لا يكون مقدور أحدهما بالوجود أولى من مقدور صاحبه ، على ما ذكرناه في القادرين بقدر . ولا يصح أن يتعذر على كل واحد منهما الفعل بأن يريد قادرا من المقدور ؛ لأن ذلك لا يمنع من أن يصح أن يوجد أكثر من ذلك . ولا يصح أن يريد جميع ما يقدران عليه مفصلا ؛ لأن ذلك يوجب وجود ما لا نهاية له من الإرادات . ولا يصح أن يقال إن كون مقدورهما غير متناه يوجب تعذر الفعل ؛ لأن ذلك إشارة إلى ما يستحيل وجوده ، ولا يصح فيما هذه حاله كونه متنا أو كون القادر عليه ممنوعا . فإذا ثبت ذلك ، لم يبق إلا ما قلناه من أن القول بإثباته يؤدي إلى تعذر الفعل عليهما من غير وجه يوجب تعذره ، وفي ذلك إبطال كونهما قادرين .

فإن قيل : هلا جوزتم إثبات قادرين لأنفسهما ، وإن أدى ذلك إلى تعذر الفعل عليهما من غير وجه معقول ؟ ولم صرتم بأن تتوصلوا بذلك إلى استحالة إثبات قادرين لأنفسهما بأولى من جوز إثباتهما وإن أدى إلى تعذر الفعل لوجه معقول ؟ قيل له : إن الدلالة / قد دلت على أن من حق القادر على الشيء أن يصح منه إيجاد ما لا يمنع أو ما يجري مجراه من الأمور التي تحيل وجود الفعل ، وإثبات قادر ليس هذه حاله يستحيل ، كما أن إثبات قدرة لا يصح بها الفعل على كل وجه يستحيل . فإذا أدى إثبات القادرين لأنفسهما إلى ذلك ، فيجب فساد القول به ، وإثبات القديم واحدا ، ولم يثبت لك بالدليل أن مع الله قديما ثانيا ، فيجوز تعذر الفعل لا لوجه معقول ، ويستند في تجويز ذلك إلى ذلك ٣٠ الدليل ففارق حالنا في ذلك حالك .

فإن قيل : أليس تثبتون القديم تعالى قادرا لنفسه فيما لم يزل ، وإن استحال أن يوجد الفعل فيما لم يزل ، وفي الوقت الذي لو وجد فيه لم يكن بينه وبين القديم ما لو كان هناك أوقات لكان لا نهاية لها ، وليس هناك وجه معقول يوجب تعذر ذلك ، فجوزوا إثبات قادرين لأنفسهما وإن أدى إلى ما ذكرتموه ؟ قيل له : إن الفعل إذا استحال وجوده استحال كون القادر موجودا له ؛ لأن صحة إيجادته تتبع صحة وجوده في نفسه . وقد علمنا استحالة وجود الفعل فيما لم يزل ؛ لأن ذلك يوجب قلب جنسه . وكذلك يستحيل وجوده في الوقت الذي يؤدي إلى أن لا يتقدمه القديم إلا بأوقات متناهية ، لأن ذلك يوجب إخراج القديم من كونه قديما إلى كونه محدثا / ، فلذلك أثبتناه قادرا لنفسه ، / ١٧٤ب-١٧٥أ وأحلنا إيجادته للفعل على هذين الوجهين ، وهذه أمور معقولة ، وليس كذلك ما ذكرناه في القادرين لأنفسهما ، لأن إثباتهما يؤدي إلى تعذر الفعل عليهما من غير وجه يوجب ذلك ، فوجب القضاء بفساد ذلك .

فإن قيل : إنا نقول بإثبات القادرين لأنفسهما ، ونجعل ماله يتعذر الفعل على كل واحد منهما ، والحال ما قدمتموه ، استحالة وجود مقدورهما ، لأنه يؤدي وجوده إلى إخراجهما من كونهما قادرين لأنفسهما كما ذكرتموه في القادر القديم . قيل له : إنما صح لنا ما ذكرناه لما ثبت بالدليل إثبات قديم واحد ، فقلنا فيه بما لا يؤدي إلى نفيه . ولم يثبت لك أن معه قادرا لنفسه ، فلا يصح لك أن تبطل ما يؤدي إلى القدح فيه ، بل ما ذكرناه من الاعتبار يقتضي نفيه ؛ لأن في إثباته نقض حقيقة القادر على ما ذكرناه ، فوجب القضاء بفساد إثبات قادرين لأنفسهما لكونه مؤديا إلى ما ذكرناه من الفساد .

فإن قيل : إذا صح تعذر وجود الفعل في بعض الأحوال من غير وجه معقول يحيل وجوده ، فهلا صح تعذر إيجادها على القادر من غير وجه معقول يوجب ذلك ، ولا ينتقض ذلك حقيقة كونه قادرا ؟ قيل له : إنا قد بينا أن ما يستحيل وجوده من الأفعال إنما يستحيل ١٧٥-١٧٥ب/ لأمر معقول ، وهو لأنه يؤدي إلى قلب جنسه ، أو إخراج / غيره من صفته النفسية وعلى هذا بنى استحالة وجود الأفعال ؛ لأن وجود الشيء مع ضده إنما يستحيل لمثل هذا الوجه . فإن صح ذلك ، فيجب أن يقال في القادر بمثله ، ومتى لم يصح أن يقال فيما يتعذر عليه من الفعل أن يتعذر لوجه معقول ، فيجب إبطال كونه قادرا . وقد بينا أن إثبات القادرين لأنفسهما يؤدي إلى ذلك ، فيجب فساد القول به .

وبعد : فلو ثبت أن الفعل يستحيل وجوده من غير وجه معقول ، لوجب كون القادر مفارقا له في ذلك ؛ لأننا بين الفصل بين ما يصح وجوده من الأفعال وما لا يصح بتعذر أحدهما على القادر ، وتأتي الآخر منه ، فلا يؤدي ذلك إلى التباس ما يصح وجوده بما يتعذر . وليس كذلك حال القادر لو صح تعذر الفعل عليه من غير وجه يوجب ذلك ؛ لأن ذلك يؤدي إلى التباس حال القادر بمن يستحيل الفعل منه ، وفي ذلك نقض كونه قادرا .

فإن قيل : أليس قد قال شيوخكم رحمهم الله إن التمانع يجب أن يصح بين كل قادرين ، فكيف يصح لكم ما ذكرتموه الآن من أن إثبات ثان قادر لنفسه يحيل التمانع ؟ قيل له : إنهم رحمهم الله قصدوا بالكلام إلى أنه لا بد من الأقسام التي ذكروها ، وهو القول بوجود مراديهما ، وأن لا يوجد ، ٢٠ أو يوجد أحدهما دون الآخر ، ذلك مما لا بد من القول به . وما ذكرناه

لا ينافي ذلك ؛ لأننا قد قلنا إن القول بذلك يؤدي إلى أن لا يوجد مرادهما / ١٧٥ب-١٧٦ب جميعا من غير منع ومن غير وجه يوجب تعذره ، فقد دخل ذلك في أحد الأقسام ، وإن رتبناه على خلاف المذكور في الكتب ولا يصح إبطال الدلالة بعدول الشيخ عن ذكره ، بل يجب الاتقياد له إذا لم يكن عليه مطعن .

فإن قيل : هلا جوزتم إثبات قادرين لأنفسهما ، وأحلتم القول بأنهما لو راما الفعل كيف كان يكون حالهما ، كقولكم في القديم جل وعز إنه قادر على الظلم ، وتحيلون القول بأنه لو فعله كان يدل على جهله ، أو حاجته ، أو لا يدل على ذلك ؟ قيل له : قد بينا من قبل أن المنع من الموجب مع الإقرار بالموجب لا يصح فإذا ثبت ذلك ، وكان تعذر الفعل على القادر من غير وجه يوجب تعذره يمنع ما يوجب كونه قادرا ، فيجب نفى كون من هذه حاله قادرا . وليس كذلك الحال في كونه جاهلا محتاجا مع صحة وقوع الظلم منه ؛ لأن ذلك ليس بموجب عنه . وقد بينا من قبل أن ذلك صح في كونه قادرا على الظلم لما ثبت بالدليل ما أوجب أن يقال فيه ذلك لكي لا تتناقض الأدلة ، ولم يثبت بالدليل إثبات قادرين لأنفسهما حتى يحال ما يؤدي إلى نقضه ، والاعتبار الذي قدمناه يؤدي إلى إبطال قادرين ١٥ لأنفسهما ، فوجب القضاء بصحته .

فإن قيل : أليس يتعذر على القادر منا إيجاد الفعل من غير وجه معقول يمكن بيانه ، نحو تعذر مقدورها في الوقت العاشر عليه في الوقت الثاني ، ولم ينتقض ذلك كونه قادرا ، فهلا جوزتم مثله في القادرين / لأنفسهما ؟ قيل له : هذا مما / ١٧٦ب-١٧٦ب سلف الجواب عنه ، لأننا قد بينا أن الفعل إذا استحال وجوده في وقت استحال من القادر إيجادها فيه ، لأن صحة وجوده في الحال من غير وجه يوجب تعذره من مانع أو غيره ، وذلك ينتقض حقيقة كونهما قادرين ، ثبت بهذه الجملة صحة الدلالة .

وقد اعتمد من تقدم في أن القديم جل وعز واحد ، على أدلة ، وقد
اعترض شيوخنا كثيرا منها ، ونحن نورد الأقوى من ذلك ، ونبين القول فيه :
دليل آخر :

وأحد ما استدل به على أن الله سبحانه واحد أن القول بإثبات ثان معه
يؤدي إلى أن يستحيل أن يريد أحدهما ما يكرهه الآخر ، من حيث
وجب كون كل واحد منهما مريدا بإرادة صاحبه ، وكارها بكراهته ، من
حيث وجب كون إرادته وكراهيته لا في محل ، ومن حق كل قادرين أن يصح
أن يريد أحدهما ما يكرهه صاحبه ، كما أن من حقهما أن يقدر أحدهما على ضد
ما يقدر عليه صاحبه ، فكما أن إثبات قادرين ليس هذه حالهما يستحيل ، فيجب
استحالة إثباتهما مع استحالة كون أحدهما مريدا لما كرهه الآخر .

فإن قيل : ما أنكرتم أن إثباتهما قادرين لأنفسهما يصح وإن أدى إلى
ما ذكرتموه ؛ لأن العلة التي لها وجب في القادرين منا أن يصح أن يريد أحدهما
ما يكرهه الآخر ، هي لأن ما به يريد أحدهما لا يريد به الآخر ، بل يختص به
دون صاحبه ، وما به يكره أحدهما من الكراهة لميل ، فلاختصاص كل واحد
منهما بالإرادة والكراهة صح فيهما ذلك ، وليس كذلك حال القادرين
١٥ / لأن ما به / يريدان أو يكرهان واحد لا يتمتع بإثباتهما قادرين لأنفسهما
وإن استحال عليهما ما ذكرتموه . قيل له : إن الذي ذكرناه من صحة كون أحد
القادرين مريدا لما يكرهه الآخر ، في وجوب صحته في كل قادرين ، كصحة كون
أحدهما عالما بالشيء مع كون الآخر جاهلا به ، والوجه في ذلك ظاهر ؛ لأن كل
موصوف صح أن يستحق صفة من الصفات لم يتعلق استحقاقه لها بموصوف آخر ،
٢٠ فيجب أن لا يصح إثبات قادرين إلا وهذه حالهما ، ولم يحمل الغائب على الشاهد
في ذلك حتى يجعل ما ذكرته في سؤالك فرقا بين الأمرين .

فإن قيل : إنما لا تتعلق صحة الصفة لأحد الموصوفين بالآخر إذا لم يكن ما
أوجب الصفة لأحدهما يوجبها للآخر . فأما إذا كان الموجب لها فيهما معنى واحد ،
فما ذكرتموه لا يصح ، كما أن حلول المعنى في أحد المعنيين لا يتعلق بحلوه في المحل
الآخر ، فلم يمنعكم ذلك من إثبات التأليف مفتقرا في حلوه في أحدهما إلى حلوه
في الآخر ، ويفارق سائر الأعراض ، فجوزوا في القادرين في الغائب ما ذكرناه ،
وإن فارق حالهما حال القادرين في الشاهد . قيل له : إن ما ذكرناه من أن من حق كل
قادرين أن يصح من أحدهما أن يريد ما يكرهه الآخر واجب في قسمة العقل
في كل قادرين من غير تخصيص ؛ وكما يجب كون الموجود قديما أو محدثا
من غير تخصيص ، وما هذه حاله لا يصح أن / يعترض عليه بالمقايضة ، / ١٧٧-١٧٧ ب
وإنما صح أن يثبت التأليف حالا في محلين ؛ لأن ما يحل في المحل الواحد ،
وما لا يحل ، وكيفية ذلك ، طريقه الاستدلال ، فيجب أن تثبت كلا منه بحسب
قيام الدلالة عليه ، وليس له أصل في العقول يجعل غيره فيه نحو ما ذكرناه في
صحة كون أحد القادرين مريدا لما يكرهه الآخر .

واعلم أن الطريق في أن أحد القادرين منا يصح أن يريد ما يكرهه الآخر ،
هو الاستدلال بما علمناه من أن أحدهما يريد بإرادة تختصه فصح أن يريد
١٥ ما يكرهه الآخر ^(١) ؛ لأن كراهة الآخر مختصة به ، فلذلك جوزنا كون كل واحد
منهما مريدا لما يكرهه الآخر ، كما جوزنا كونه عالما بما يجمله الآخر . وربما نعلم
كون غيرنا مريدا لما نعلم من أنفسنا أننا نكرهه ، لكن ذلك لا يصح إلا في
الشاهد ، فلا يمتنع أن يقال إن القادرين لأنفسهما لا يصح هذا الوجه فيهما ،

(١) من قوله : هو الاستدلال بما علمناه . . . إلى قوله : . . . ما يكرهه الآخر ، حافظ
من نسخة المكتبة المملوكية اليمنية ، وثبت في نسخة دار الكتب المصرية .

لأن ما به يريدان أو يكرهان واحد ، فلا يصح أن يريد أحدهما ما يكرهه الآخر لهذه العلة ، كما يستحيل أن يعلم أحدهما ويجهل الآخر من حيث كانا عالمين لأنفسهما ، وأن يوجد أحدهما ويعدم الآخر من حيث كانا موجودين لأنفسهما .
دليل آخر :

- وأحد ما استدل به على نفي الثاني أن القول بإثباته يؤدي إلى كون العلة الواحدة موجبة للصفة لذاتين بأن توجد الإرادة لا في محل ، فتوجب كونهما مرادين بها ؛ وقد علمنا استحالة ذلك في الشاهد في صفات الحل وصفات المحل ، فإذا صح ذلك وجب إبطال الثاني . يقوى ذلك أن العلة لو صح أن تتعدى الواحد فيما توجبه له من الصفة ، لم يقف في الإيجاب على حد مخصوص ، كما نقوله في تعلق القدرة بتدويرهما ، فيجب استحالة تعلق العلة الواحدة بأكثر من معلول واحد ، ويجب القضاء بفساد ما أدى إلى خلافه .

- فإن قيل : أليس من قولكم إن البياض الواحد ينفي الأجزاء الكثيرة من السواد ، والقضاء ينفي الجواهر كلها ، ولم يوجب ذلك فسادا ، فجزوا كون القديمين مرادين بإرادة واحدة ، ولا يؤدي ذلك إلى فساد ؟ قيل له : إن انتفاء الشيء بغيره لا يجري مجرى معلول الملل ؛ لأن الضد عند وجوده يجب أن ينتفي ما يضاؤه لاستحالة وجودهما ؛ لأن الموجود يوجب للمعدوم منهما حالا . وإذا صح ذلك ، لم يكن الضد الموجود بأن يوجب انتفاء بعضه بأولى من بعض ؛ وليس كذلك معلول العلة ؛ لأن العلة توجب حالا لغيرها ، فلا يصح أن يوجب ذلك إلا لذات واحدة ، أو الجملة هي في الحكم كالذات الواحدة ، وما أدى إلى خلاف ذلك وجب فساد ، وحل محل حدوث المحدث من جهة الفاعل ، لأن الفاعل ، لما اقتضى لكونه قادرا حدوثه ، لم يصح تعلق حدوثه بأكثر من واحد ،

فكذلك لا يصح تعلق الإرادة بأكثر من واحد .

- فإن قيل : أليس السبب يتعلق بمسببات كثيرة ، حتى لو صادف وجود الاعتماد مماسة محله لمحال متغايرة ، أوجب في كل واحد منها غير ما يوجبه في الآخر ؛ لأن ما يحل أحد المحلين لا يصح حلوله في الآخر ، فجزوا مثله في إيجاب العلة لما توجبه ؟ قيل له : إن السبب لا يوجب المسبب إيجاب العلة للمعلول ، وإنما يوجد به من جهة القادر ، لأنه الموجد للمسبب بإيجاد السبب ، فلذلك صح أن يولد أفعالا في محال على البدل وعلى الجمع ، وليس كذلك حال العلة لأنها موجبة ، فلا يصح أن توجب الصفة إلا لموصوف واحد .

- فإن قيل : إذا صح فيما يتعلق بغيره أن يختلف الحال فيه ، ففيه ما يتعلق بجملة من الأشياء دون آحادها ، كالعلم المتعلق بالأشياء على طريق الجملة ، ومنه ما يتعلق بشيء واحد مفصلا كالإرادة والعلم ، ومنه ما يتعلق بما لا يتناهى كالقدرة والشهوة ، فجزوا أن يختلف حال العلة فيما توجبه ، فتوجب مرة الحال لموصوف واحد ، وتوجب مرة أخرى لموصوفين . قيل له : إن الشيء إذا تعلق بغيره ، فإنما يتعلق به لما هو عليه في ذاته ، لا أنه علة في التعلق ، فلذلك صح أن تختلف أحواله في التعلق بحسب ما يقتضيه جنسه . وليس كذلك حال العلة لأنها توجبه ، فلا يصح أن توجب إلا معلولا واحدا .

- واعلم أن الكلام في أن العلة لا تصح أن توجب الصفة لذاتين طريقه الاستدلال ، وإنما علمنا أن ذلك لا يصح في الشاهد ؛ لأن من حق العلة أن لا توجب الحكم لما توجبه إلا بعد أن تتعلق به ضربا من التعلق مخصوصا ، وقد ثبت أن كل علة تختص المحل أو الجملة ، فلا بد من أن تكون متعلقة بأحدهما دون الآخر .

والقائل أن يقول في القديمين إن إرادة أحدهما يجب أن تكون إرادة الآخر لأنه ليس لها من الاختصاص بأحدهما إلا ما لها من الاختصاص بالآخر ، فما أوجب كون أحدهما مريداً بها يوجب كون الآخر مريداً بها أيضاً ، ولو صح تعلق العلة الواحدة في الشاهد بمحاولات يصح كونها علة للسكل . وإنما نقول في القدر وما ١٧٨ب-١٧٩ / شاكلها مما يتعلق بغيره / أن تعلقه إذا تجاوز الواحد لم ينحصر ، والعلل مفارقة له في ذلك ، ولا يجب حملها عليه .

على أن الشيء في تعلقه بغيره ، إذا تجاوز الواحد ، إنما لا ينحصر ، لأنه ليس هناك ما يوجب اختصاصه بقدر دون قدر . ولو حصل ما يوجب ذلك فيه ، لم يمتنع تعلقه بالمتاعى على ما نقوله في تعلق العلم على طريق الجملة بما يتعلق به ولذلك جوزنا أن تتعلق القدرة بأجزاء كثيرة من التأليف تفعل بها في محل واحد إذا جاوز بها ١٠ القادر أجزاء كثيرة ؛ لأن هناك قدراً مخصوصاً تكون القدرة بأن تتعلق به أولى من غيره ، فكذلك القول في العلل ، وهذه جملة كافية .

دليل آخر :

وقد استدل على أنه لا ثاني مع الله بأن من حق كل قادرين أن يصح اختلاف دواعيهما وأغراضهما ؛ وإلا التبس حالهما بحال قادر واحد ، ولو كان معه تعالى ١٥ ثان ، لأدى إلى خلاف ذلك ، لأنه كان يجب كونهما عالمين بأنفسهما ، ويستحيل عليهما الظنون ، فلا يصح على هذا الحد أن تختلف دواعيهما ؛ لأن ما يعلمه أحدهما صلاحاً يعلمه الآخر كذلك ، وما أدى إلى ذلك وجب فساد ما فيه من التباس حال القادرين بحال واحد .

فإن قيل : أليس قد يصح الفعل من القادر ، وإن لم يكن إليه داع ، فكيف يقال إن دواعيهما إذا اتفقا ، التبس حالهما بحال القادر الواحد ، مع تجويز تماثلهما

والحال هذه ؛ قيل له : إن الفعل ، وإن صح من القادر في الحقيقة ، فمن حق العالم / بجميع أفعاله أن لا يفعله إلا لفرض . فإذا وجب ذلك فيه ، فلو كان معه ١٧٩-١٧٩ب تعالى ثان ، لأدى إلى ما قلناه ، لأنه لا يصح أن يفعل أحدهما الشيء ، إلا لعله بأنه على صفة تقتضى إيجاداً ، ومتى وجب ذلك لم يصح من الآخر أن يكون غرضه خلاف ذلك ، وفي هذا إيجاب ما قدمناه من التباس حال القادرين بحال قادر واحد .

فإن قيل : إنما يجب في القادرين أن تختلف دواعيهما إذا تغير مقدورها ، ويجب لو كان معه تعالى ثان أن يكون مقدورهما واحداً ، فلا يجب ذلك فيهما . قيل له : هذا يؤكد الدلالة ؛ لأنه يوجب أن لا يتغير فعلهما ولا تختلف دواعيهما ، وهذا في أنه يوجب التباس حالهما بحال قادر واحد أكد .

واعلم أنه لا يمتنع تساوى الفعلين الضدين في الصلاح ، وإذا لم يمتنع ذلك ، فلو كان معه ثان ، كان لا يمتنع أن يحاول أحدهما إيجاد فعل ، ويحاول الآخر إيجاد ضده ، لعلهما يتساويهما في الصلاح والحسن ، وهذا يوجب انفصال حالهما من حال قادر واحد ، لأنه قد اختلف غرضهما في الفعل كما ترى . على أن الفعل ١٥ الحسن ، إذا لم يحصل له صفة رائدة على حسنه ، أو على كونه إحساناً ، فلفاعله أن يفعله ، وله أن لا يفعله . فإذا صح ذلك ، لم يمتنع من أحدهما أن يريد إيجاد فعل حسن ، ومع علم الآخر بحسنه لا يريد فعله ويريد فعل ضده إذا كان بمنزلة .

على أن القادر لا يمتنع أن يفعل الصلاح وغيره ، والحسن والقبح ، ويصح ذلك منه وإن كان لا يختاره ، فلو كان معه / ثان ، لكان لا يمتنع أن يحاول ١٨٠ب-١٧٩ب / ١٨٠أ . أخذهما إيجاد الشيء ، ويحاول الآخر ضده ، وإن اختلفا في الحسن والقبح ، وأنهما لا يختارانه ، لا يخرجهما من صحة ذلك فيهما . ومتى صح ذلك فيهما ،

فقد انفصل حالهما من حال قادر واحد .

على أن هذا المستدل ، إن قصد بهذا الدليل أنه متى لم يختلف دواعيهما ، لم يكن لنا طريق إلى إثباتهما ، فلا وجه للتعاق به ، لأن لقائل أن يقول : جوز ذلك ، وشك فيه ، وإن لم يكن لك إلى إثباته طريق ، وله أن يقول : إن اعتمادك على أن لا دليل عليه يصح بانفراده ، وإن لم يقدم هذه المقدمة ، فلا وجه لذكرها ، وإن أراد أن حالهما يلتبس بحال قادر واحد ، فقد بينا فساد ذلك .

فإن قال : أريد بذلك أن إثبات قادرين تتفق دواعيهما لا يصح ، كما لا يصح مثله في الشاهد . وهذا بعيد ، لأن ماله لم يصح ذلك في الشاهد اختصاص كل واحد من القادرين بضروب من الدواعي دون صاحبه من ظن واعتقاد وغيره ، وذلك لا يتأتى في القادرين لأنفسهما ، فالتعاق بهذه الدلالة بعيد من هذا الوجه .

دليل آخر :

وقد يستدل على ذلك بأن يقال إن في إثبات ثان مع الله جل وعز إثبات اثنين لا يفصل حالهما من حال واحد ، وما أدى إلى ذلك وجب فساد ، لأن مقدورهما يجب كونه واحدا ، وكذلك إرادتهما وكراهتهما ودواعيهما ، ولا يجوز أن يحتاج أحدهما إلى ما يستغنى عنه الآخر ، أو يستغنى عما يحتاج إليه ، ١٥ ١٨٠ - ١٨٠ ب / أو يختص بحال يستحيل على صاحبه ، / وهذا يوجب ما قلناه من التباس حال الاثنين بحال الواحد ، وذلك يوجب القطع على الواحد ، وعلى نفي الاثنين .

فإن قيل : إن أحدهما ينفصل من الآخر في نفسه وذاته ، وإن كانت أوصافهما وأفعالهما متساوية ، فلا يوجب ذلك إبطال كونهما اثنين . قيل له : ٢٠ إنه لا سبيل إلى إثباتهما اثنين في ذاتهما مع القول بما ذكرته من أنهما لا يصح

أن يختلفا في صفاتهما وأفعالهما ، كما لا يصح إثبات الواحد واحدا مع القول بأنه يتغاير في صفة ، أو يختلف ، ولا فرق بين إثبات اثنين بحقيقة الواحد وبين إثبات الواحد بحقيقة اثنين .

فإن قيل : إن حالهما ينفصل من حال الواحد بأن يعلم باضطراب تغايرهما ٥ وإن استويا في الفعل والصفات . قيل له : إن طريق إثباتهما ، إذا كان هو الدليل ، فيجب أن يكون في الأدلة ما يقتضي انفصال حالهما من حال الواحد ، ويجب أن يكونا في أنفسهما على صفة يمكن العلم بكونهما اثنين ، لأن من حق العلم أن يتعلق بالشئ على ما هو به ، والحقائق لا تنقلب بتعلق العلم بها ، فيجب إثباتهما اثنين على الحقيقة ، وانفصال حالهما من حال الواحد ، ثم يحكم بصحة العلم بهما .

١٠ فإن قيل : إن أحدهما يصح أن يفعل ضد ما يفعله الآخر ، وتصح مخالفة دواعيه لدواعي الآخر ، فذلك ينفصل حالهما من حال الواحد . قيل له : إن مقدورهما يجب كونه واحدا ، فلا يصح ما ذكرته أولا . ودواعيهما يجب أن لا تختلف مع كونهما قادرين للنفس ؛ وإنما نعلم صحة اختلافهما في الدواعي / ١٨٠ ب - ١٨١ أ متى علم كونهما اثنين ، فلا يصح الاعتراض على الطريق الذي به يتوصل إلى نفي كونهما اثنين . ١٥

واعلم أن اختصاص أحد الشئين بصفة ليست هي صفة الآخر يوجب انفصالهما من الواحد ، لأنه لا يصح أن يستحق الصفة ولا يستحقها ، ويصح أن يعلم من جهة الاضطراب تغايرهما وانفصال حالهما من حال الواحد ، وإن كان من جهة الاستدلال لا يصح . ومتى صح بطريق من الطرق معرفة تغايرهما ، وانفصال حالهما من حال الواحد ، فقد سلم التدرج في الدليل . ٢٠

وبعد : فإن المعلوم من حال الاثنين أن أحدهما يصح أن يقتضي ثلثه بحسن

الشيء، إيجاده، ولا يقتضى ذلك فى الآخر، وذلك يوجب انفصال حالهما من حال الواحد. على أن أحدهما لو توهم خروجه من كونه قادرا، لصح من الآخر الفعل، وذلك لا يتأتى فى الواحد، فجميع ما ذكرناه يوهن هذا الدليل.

دليل آخر:

وقد استدل أبو القاسم البلخى رحمه الله بقريب مما ذكرناه، لأنه قال: قد ثبت أن حقيقة الغيرين أن يوجد فى مكانين أو زمانين، أو يصح وجود أحدهما مع عدم الآخر على بعض الوجوه، فإذا استحالت هذه الوجوه فى القديمين، وجب استحالة تغايرهما، وكونهما اثنين يوجب تغايرهما، وذلك يتناقض، لأنه يؤدى إلى إثباتهما على وجه يوجب التغاير وينفيه، فيجب القطع على أنه جل وعز واحد لا ثانى له.

١٨١-١٨١ب / وقد بين شيوخنا رحمهم الله إبطال هذا الحد فى الغيرين وبينوا أن حقيقة الغيرين سواء، ونحن نستقصى القول فى ذلك فى باب الكلام على الكلائية. فإذا بطل أن يكون ذلك حدا للغيرين، لم يمتنع أن يقال إن معه جل وعز ثانيا، ويكون غيراً له من حيث لا يدخل أحدهما فى جملة الآخر كالسوادين فى محل واحد.

فإن قال: إن غرضى بالدلالة التى ذكرتها أن القول بإثبات ثان مع الله يؤدى إلى إثبات اثنين على وجه لا يفصل حالهما من حال الواحد من جهة المعنى سمياً غيرين أم لم يسميا بذلك. قيل له: قد بينا بطلان هذا الوجه فيما تقدم بما لا وجه لإعادته.

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله: إن اعتقاد الاثنين اثنين بخلاف الصفة التى ذكرها يصح، والإخبار عنهما يصح، ولا يتناقض اعتقاد ذلك والخبر عنه،

وذلك يوجب انفصالهما عند المعتقد من الواحد، فلا يصح إبطال قوله بأنه يؤدى إلى أن يلتبس الاثنان بالواحد. ومتى قيل له يلتبس طريق ذلك، فلا يصح قيام الدلالة على كونهما اثنين، وذلك رجوع إلى أنه لا دليل على إثبات ثان مع الله، وبطل القول بأنهما لا يعقلان اثنين، ولا يفصل حالهما من حال الواحد. وقد بينا أن انفصالهما من الواحد بالعالم الضرورى يصح، ولا بد من أن ثبت كل واحد منهما قادرا على أن يضطر الواحد منا إلى ذلك.

وبعد: فإن القديم تعالى قادر على إيجاد حين لا فصل بينهما فى الصورة على وجه من الوجوه، ولا يوجب التباسهما بالواحد نفي كونهما اثنين، بل قيل إن العلم بكونهما اثنين، لما صح، ثبت ذلك فيهما، فكذلك القول فيما ذكره.

١٨١ب-١٨٢

وليس له أن يقول: قد كان يصح وجود أحدهما مع عدم الآخر، ويصح أن يتغايرا بالمكان، وذلك يوجب انفصال أحدهما من الآخر، ففارق حكمهما حكم القديمين. وذلك لأنه كان يجب إذا كان وقت وجودهما واحدا وجدا معاً أن يلتبس الحال فيهما فى ذلك الوقت، وأن لا يفصل بينهما وبين الواحد من غير جهة الإدراك.

فإن قال: إذا صح أن يفصل بينهما من وجه من الوجوه، فقد استقام القول بمفارقتهما للواحد. قيل له: فكذلك إذا صح أن نعلم باضطرار مفارقة القديمين للواحد، فقد تم القول بانفصالهما من الواحد.

دليل آخر:

وقد استدل شيخنا أبو على رحمه الله، وقبله شيخنا أبو الهذيل، والخلف من المتكلمين، بقريب مما قدمناه، وهو أن إثبات اثنين لا يصح أن لا يكونا فى زمانين، أو مكانين، أو يختلفان بوجه من الوجوه. فإذا لم يصح ذلك، لم يمكن

أن يثبتا اثنين أو يعلما كذلك ، وذلك يوجب كون القديم سبحانه واحدا .

وقد اعترض شيخنا أبو هاشم رحمه الله هذه الدلالة في كتاب (العيون) من وجوه كثيرة ، واستقصى القول فيه وفي غيره من كتبه ، وقال إن المعتمد في هذه الدلالة ، إن أراد إثبات اثنين ، لا يصح في الشاهد إلا على هذا الوجه ، فقد علم أن إثبات الواحد في الشاهد لا يصح أيضاً إلا في زمان ، أو مكان ، فإن أوجب ذلك نفي الثاني ، فما قلناه يوجب نفي الواحد .

وقد قال شيخنا أبو هاشم رحمه الله : لا يمتنع أن يعتقد المعتقد إثبات ثان مع ١٨٢ - ١٨٢ ب / الله ، ويثبتهما / لا في زمان ولا في مكان . ويجوز ذلك عن حالهما ، فلا بد في إفساد اعتقاده من دليل سوى هذه الدعوى . وقد ثبت أن القديم تعالى يصح أن يخلق جوهراً منفرداً ، فيوجد لا في زمان ولا في مكان ، إذا لم يكن هناك ١٠ حادث سواء ، ثم يخلق من بعد جوهر آخر لا في زمان ولا في مكان ، وذلك يقتضى إثباتهما اثنين لا في زمانين ، ولا في مكانين ، ولا بينهما اختلاف . هذا إن أراد بالمكان ما يتمكن الجسم عليه ، وإن أراد به المحل ، فقد علم أنه لا محل للجوهرين ، ولا لإرادتي القديم سبحانه لو خلقتهما لا في مكان ، ولم يوجب ذلك أن لا يكونا اثنين . فإن قال أعني بما أوردته من الدلالة أن إثبات ثان مع الله ١٥ يوجب أن لا ينفصل حالهم من حال الواحد ، من حيث يجب اشتراكهما في الصفات والأفعال ، فذلك مما قد بينا من قبل القول فيه ، وهو أقوى ما يقال في هذا الباب .

دليل آخر :

وقد استدلل على ذلك بأنه لو كان معه ثان ، لم يخل من أن يستسر أحدهما ٢٠ بسر دون صاحبه ، أو لا يصح ذلك ، فإن قدر على ذلك ، فصاحبه جاهل ،

أو غير عالم بما استسر به دونه ، وفي ذلك إخراج له من أن يكون قديماً ؛ وإن لم يقدر على ذلك فهو عاجز أو متناهي المقدور ، وذلك يخيل كونه قديماً ، فيجب كون القديم جل وعز واحداً ، وهذا في غاية البعد ؛ لأن كل واحد منهما ، إذا وجب كونه عالماً لنفسه ، وجب أن يعلم كل ما يصح كونه معلوماً ، وإذا وجب ذلك فيهما ، لم يصح أن يستسر إحداهما دون صاحبه / شيئاً ، وإذا استحال ١٨٢ ب - ١٨٣ ذلك استحال كونه مقدوراً .

ولقائل أن يقول : إنما لا يصح أن يستسر أحدهما دون صاحبه ؛ لأن ذلك ليس بمقدور ، لا أنه يقدر على ذلك أو لا يقدر ، وهذا في باب بمنزلة قائل لو قال : أيوصف أحدهما بإعدام صاحبه أم لا يوصف بالقدرة على ذلك ؟ ١٠ وتوصل بذلك إلى نفي الثاني . فكما لا يصح ذلك لأن إعدام القديم يستحيل ، فدخله تحت القدرة محال ، وكذلك استسار الشيء دونه ؛ فإذا ثبت ذلك ، لم يجب أن يكون أحدهما ، إذا لم يصح أن يستسر بشيء دون صاحبه ، أن يكون عاجزاً ؛ لأن العاجز إنما يجب كونه عاجزاً عن الشيء إذا صح وجود ذلك الشيء ، فأما إذا استحال ذلك فيه ، لم يجب إثبات من لا يصح أن يفعله عاجزاً ، كما يجب ١٥ ذلك في اجتماع الضدين ، وقلب الأجناس وما شاكله .

دليل آخر :

وقد استدلل على ذلك بأنه تعالى لو كان له ثان ، لم يخل القول فيهما من وجهين : إما أن يقدر كل واحد منهما على أن يظهر أياديه ، ويدل على نفسه وعلى أنه المنعم بها ليشكر ، أو لا يقدر عليه ؛ فإن لم يقدر عليه ، وجب كونه عاجزاً أو ممنوعاً ، وذلك يحيل كونه قديماً ؛ وإن قدر على ذلك ، لم يخل من أن يفعله ، أو لا يفعله ؛ ٢٠ فإن فعله لوجب أن يعرف عند الفكر والنظر صنع أحدهما ، ويفصل بينه وبين

صنع الآخر ، وذلك مقتود ؛ وإن قدر على ذلك ، ولم يفعله ، فهو عايب ؛ لأن
١٨٢-١٨٣ ب / من قدر على إظهار نعمه التي يستحق بها / الشكر والمدح من غير ضرر يلحقه ،
فلم يفعله ، فيجب كونه عابثا ، وذلك لا يصح على القديم ، فيجب الحكم بأنه
تعالى واحد لا ثاني له .

واعلم أن ما ادعاه من أنه يقدر على إظهار أياديه مسلم وما قاله من أنه يوصف
بالقدرة على أن بينها من أيادي غيره . فلنأفلح أن يقول : إن ذلك ليس بمقدور ،
فلا يجب وصفه بالقدرة عليه ، لأن ما يقدر عليه أحدهما يقدر الآخر على مثله ،
فلا يكون لأحد الفعلين من الاختصاص في باب الدلالة عليه ؛ لأن ما ليس للآخر
فلا يمكن أن يعلم به فاعله معينا ، ولا يصح كونه دليلا عليه ، قصد إليه أم لم يقصد ؛
لأن القصد لا يؤثر في هذا الباب . ففنى علم من حال الشيء أنه لا يصح أن يدل
على أمر من الأمور لم يتغير حاله بالقصد ، فلا يجب إذا لم يوصف بالقدرة على
ذلك أن يكون عاجزا ، ويفارق حالهما حال القادرين منا ؛ لأن أحدهما قد انفصل
من الآخر المنعم عليه بوجوه سوى الفعل ، ولو لم يصح أن يعرف الفصل بينهما
إلا بالفعل ، وعلم أن مثل ما يقدر عليه أحدهما يقدر عليه الآخر ، لم يصح وصف
أحدهما بالقدرة على أن يبين صنعه من صنع صاحبه كما ذكرناه في القديمين . ١٥

وبعد : فلو ثبت أنه قادر على إبانة أياديه من أيادي صاحبه ، لم يتمتع
أن يقال إنه يحسن منه أن ينعم وإن لم يبين ذلك من نعم صاحبه ، ولا يوجب
ذلك كونه غنيا ؛ لأنه لما يخص به من النفع للغير يحسن وإن لم يبين من نعم
غيره ؛ ولذلك يحسن الإيناع على من لا يعقل موضع / النعمة ، ولا يصح منه
القيام بشكره ، كالأطفال والبهائم . ٢٠

فإن قيل : أفليس القادر منا ، لو صح أن ينفع غيره على وجه يقتضى صحة
١٨٣ ب-١٨٤ / معرفته بأنه المنعم دون غيره ، وصحة شكره إياه ، فلم يفعله على هذا الوجه كان

قييحا ، فهلا قلتم بمثله في القديم سبحانه ؟ قيل له : لو صح من الواحد منا الإيناع
على غيره بما لاندحت فيه كلفة لحسن منه ذلك ، وإن لم يعرف المنعم عليه موقع
النعمة لي شكره ؛ وإنما يقبح منه ما سأت عنه لو قبح من حيث كان يلحقه الضرر
بالإيناع ؛ وإنما يحسن ذلك عنده لأنه يعتاض عليه ما يلحقه من السرور بالشكر ؛
فلذلك يصح أن ينعم على الوجه الذي سألت عنه . ٥

فأما إذا كان مقصده بالإيناع استحقاق الثواب ، وفعله لحسنه في عقله ،
فلذلك يحسن منه وإن لم يشكره عليه ، ولا يصح ذلك منه . ولذلك يصح من الواحد
منا أن ينفع الطفل والبهيمة وإن تعذر منهما الشكر . ولا فرق بين تعذر الشكر
من المنعم عليه لشيء يرجع إليه وبين تعذره منه لشيء يرجع إلى المنعم ، وأنه
لا يصح أن يعرف أنه المنعم دون غيره . ١٠

دليل آخر :

وقد استدلل على ذلك بأن قيل : لو كان معه تعالى ثان ، لأدى إلى أن
لا يعرف المكلف من تلزمه عبادته من حيث لا يعرف من الذي خلقه واختاره
وأنعم عليه النعم التي توجب العبادة ، وفي ذلك إسقاط التكليف ، فإذا ثبت
١٥ صحته ، وجب القول بأنه لا ثاني له / .

١٨٤-١٨٤ ب /

واعلم أن سائر ما كلفه المكلف من جهة العقل يصح منه أدائه وإن لم يعرف
ذات المنعم عليه ، والفصل بينه وبين غيره ، كما يصح منه أن يفعله إن لم يعلم أن
له صانعا أصلا ، ولو كان من شروط صحته التقرب به إلى من يعبد ، لما صح
ذلك منه مع الجبل به أصلا ؛ فإذا صح أن هذه الأفعال تصح منه على هذا الوجه ،
لم يتمتع القول بأن المكلف يصح تكليفه وأداء ما كلفه وإن لم يعرف الذي
٢٠ أنعم عليه . والقول في معرفة الله تعالى ، وسائر المعارف العقلية ، كالقول في سائر

العقلية ، في أنه يصح منه على الوجه الذي كلف ، وإن لم يعرف المنعم عليه ، وذلك في المعرفة واجب ؛ لأن علمه بالله لا يصح أن يكون متقدما له ؛ لأنه بوجب كونه متقدما لنفسه .

وبعد : فإن معرفة الله إنما صارت لطفا من حيث علم عندها استحقاق العقاب على القبيح ، والثواب على الحسن ، فيكون المكاف عند علمه بهما أقرب إلى اجتناب القبيح والإقدام على العبادة ، وذلك يتم له ، علم أن القديم جل وعز واحد لا ثاني له ، أو لم يعلم ذلك ، فالتعلق بجميع ذلك لا يصح .

وقال شيخنا أبو هاشم رحمه الله إن الإتمام قد يستحق به الشكر على الجملة وإن لم يعرف المنعم عليه من يشكره على التفصيل ، فكذلك لا يتمتع عليه ما يستحق به العبادة وإن لم يعرف من يعبد على التفصيل إذا علم في الجملة المنعم عليه .

دليل آخر :

ومما استدل به على ذلك أن الصفة تدل على صانع واحد ، ولا تقتضي صانعا ١٨٤ ب- ١٨٥ / ثانيا ، كما لا تقتضي ما زاد عليه . وإثبات الثاني / كإثبات ثالث ورابع ، ثم كذلك أبدا إلى ما لا نهاية له ، وذلك فاسد ، فثبت أن القديم تعالى لا ثاني له .

ولقائل أن يقول : قد علم بالدليل استحالة ما لا يتناهى من القدماء ، وثبت الواحد ، فيجب القضاء بصحة هذين الوجهين ؛ فأما العدد المحصور فلا دليل على نفيه ، فيجب التوقف فيه ، كما يجب التوقف في سائر ما لا دليل عليه ؛ وإنما كان يتم ما قاله لو كان ماله بطل إثبات ما لا نهاية له من القدماء ثابتا في العدد المحصور ؛ فأما إذا لم يثبت فيه فارق حاله ، وهذا كما يجوز وجود العدد المحصور ٢٠ من القادر ، ويحيل أن يوجد ما لا نهاية له .

وقد استدل بهذا الكلام على طريقة أخرى ، وهو أنه قيل له : من حق الواحد إذا تعدى في حكمه أن لا يقف على عدد محصور ، كما تقولونه في القدرة وكيفية تعلقها بما تتعلق به ، وكقولكم في سائر أجناس الأعراض أنها لو تعدت في الثبوت الواحد لم تقف على حد ، وقلتم في القدرة والعجز لما لم يكن لهما ٥ في الجنس ثان تعلقا بالشيء الواحد فقط ، فكذلك القول في القديم تعالى / أنه لو تعدى الواحد لم يقف على حد ؛ وإذا بطل إثبات ما لا نهاية له من القدماء ، بطل بطلانه إثبات ثان وثالث ، ووجب كون القديم تعالى واحدا .

واعلم أن الذي نعتبره في القدرة ، هو أنها إذا تعلقت بالمقدور ، متى تعدت في التعلق الوجه الواحد ، لم تنحصر . فأما من حيث إثبات الأعداد ، فلا يجب فيه ما ذكرته دون أن يعلم بدليل مستأنف أنه لا يتعدى الواحد في التعلق ، ولذلك يجوز تعلق العلم بمعلومات على جهة الجملة ، وحلول التأليف في المحليين .

فإن قيل : إذا كان تعلقه جل وعز لنفسه بالمقدور كتعلق القدرة ولم تعد الواحد في التعلق من بعض الوجوه ، وفي الوجه الذي تعدت لم تقف على حد ، فتولوا في القديم تعالى مثله ، واعتمدوا على هذا الدليل فيه . قيل له : إنا نعتمد ١٥ على ذلك في القدرة ليثبت حكمها به ، لا ليثبت عددها ، وقد ثبت أن حكم القديم سبحانه مفارق لحكمها في هذا الوجه من حيث تعلق بالمقدور تعلق القادرين ، فيجب أن يجوز أن يكون حاله مخالفا لحالها ، فيصح أن يتعدى عن كونه واحدا ، ويقف على حد ، ويفارق القدرة في هذا الباب ، وإنما يجب ذلك في الحوادث لأنها محدثة ، فيصح أن يتعلق القادر بها على هذا الوجه ، فأما القديم فلا يجب ٢٠ ذلك فيه ؛ فقد بان بهذه الجملة ، في هذا الكلام .

دليل آخر :

١٨٥-ب-١٨٦ / وقد استدل على ذلك بأن في / إثبات الثاني إثبات ما لا دليل عليه من جهة العقل ، وما لا دليل عليه يجب نفيه ؛ لأن إثباته يؤدي إلى الجهالات بأن تثبت في الأسود معان بها صار أسود غير السواد من غير دليل ، ويؤدي إلى أن يثبت من معلول المثل غير ما عقلائه ، وما أدى إلى هذه الجهالات وجب فسادها ، وذلك ٥
يوجب كون القديم تعالى واحدا .

فإن قيل : أليس تجوزون في دار مبنية أن بانيها أكثر من واحد وإن لم يكن عليه دليل ، فجوزوا مثله في القديم ؟ قيل له : إن للعلم بأن للدار بانيين وثلاثة طريقا سوى الاستدلال ، وهو المشاهدة أو الخبر ، فلا يجب إذا لم يكن عليه دليل نفيه ، وليس للعلم بإثبات ثان قديم طريق سوى الدلالة لو كان معه ثان ، ١٠
فإذا تعذرت وجب نفيه .

فإن قيل : جوزوا أن يعلم القديم الثاني من جهة السمع ، وإن لم يكن على إثباته في العقل دلالة ، كما قلتم مثله فيمن بنى الدار . قيل له : إن السمع لا يكون إلا كلاما للقديم تعالى ، ولا يصح أن تعلم صحته إلا وقد علم أن القديم واحد ، فكيف يصح أن يجعل طريقا إلى نفي ثان مع الله ؟ ١٥

وقد أيد بعضهم هذه الدلالة بأن قال : إذا كان ما طريق العلم به الإدراك بالحواس وجب نفيه إذا لم يدرك مع سلامة الحاسة وارتفاع الموانع المعقولة لعدم ١٨٦-١٨٦ ب / الطريق الذي به يتوصل إلى معرفته ، فما طريق العلم به / الدليل العتلي يجب أيضا نفيه إذا عدم فيه الدليل . وإنما قلنا إنه لا طريق في أدلة العقل عليه لما قدمناه من أن فعل أحدهما لا يختص به على وجه يمكن الاستدلال به عليه ، ولا طريق إلى معرفته إلا العقل ، ولا يصح أن يعلم باضطرار في حال التكليف ، فقد ثبت صحة ما قلناه .

واعلم أن هذا الدليل لا يصح لأننا نقضى بنفي ما لا دليل عليه من جهة العقل ، لا لأنه لا دليل عليه ، لكن لأن إثباته يقتضى بطلان ما علم صحته ، أو يقتضى إثبات ما لا يعقل ، أو يقتضى كون الموجود في حكم المدوم في إخراجها من أن يكون له حكم في الوجود . ألا ترى أنا نقول إن في إثبات معنى مع الحركة ٥
يوجب كون الجسم متحركا دون الحركة إخراج لها من أن تكون موجبة لذلك ، مع أن العلم بكونها موجبة لذلك قد حصل ، لأنه متى لم يصح كونها موجبا لم يصح كون ما قاربها موجبا ، لأن الحكم الموجب عند وجودها حصل ، فصرفه إلى أحدهما دون الآخر لا يصح ، فثبت على كل حال أن الحركة موجبة ، وأن لها حظا في الإيجاب ، وتجوز معان آخر معها يؤدي إلى بطلان ذلك ، فيجب القضاء بفساده . وكذلك نقول في نفي وجود معنى سوى السواد ينفي البياض ، ونقول لمن ادعى أن المحبة معنى سوى الإرادة أن ذلك لا يصح إثباته ؛ لأنه لا يعقل . ومن ادعى في الجسم معاني آخر / من غير أن ١٨٦-ب-١٨٧
يشير إلى حكم يحصل له من أجلها يفسد قوله ؛ لأنه يؤدي إلى أن يكون وجودها كعدمها ، وذلك لا يصح لأنه لا بد من حصول حكم لها في حال الوجود ، أو صحة حصولها على وجه مخصوص لولا ذلك لم يكن وجودها إلا كعدمها . ١٥

وكل هذه الطرق لا تصح في إثبات الثاني القديم ؛ لأنه لا يصح أن يقال إن في إثباته إبطالا لشيء معلوم ، ولا أن وجوده كعدمه ، ولا أنه إثبات لما لا يعقل فكيف يصح التوصل بهذه الطريقة إلى نفيه ؟ وهل سبيل من أوجب نفيه من هذا الوجه إلا سبيل من نفي أن يكون في المتحرك حركة بمثل هذه الطريقة ؟ فإذا لم يصح ذلك ، فكذلك ما قاله . ومتى قال إن في إثباته إبطالا لما علم صحته من ٢٠
أن القديم لا يجوز أن يمنع ، أو لا يصح أن يتعذر عليه الفعل لا مانع ، ففي هذا رجوع إلى ما ذكرناه نحن من الدليل .

ولما ذكرناه جوز شيخنا أبو علي رحمه الله أن يكون في المقدور لون غير هذه الألوان ، وجوز هو وشيخنا أبو هاشم رحمهما الله من جهة العقل كون ضد للجسم وفصلا بينه وبين تجويز أضداد للأجناس التي يقدر عليها ، من حيث لو صح ذلك لصح منا أن نفعلها ، وذلك متعذر . وإنما تقتضي بنفي ما طريق إثباته الإدراك من حيث علمنا بالدليل أن المدرك يجب أن يدرك المدرك إذا لم يكن هناك منع .
فإذا لم ندركه علمنا نفيه ، ولذلك لا نحكم بنفي ما لو كان موجودا لم يجب أن ندركه ، / كالأجسام اللطيفة ، ولم يثبت بالدليل أن ما لا يعلم بدليل العقل يجب نفيه ، فحمل أحدهما على الآخر لا يصح .

وأما تعلق المستدل في الجواب عما أُلزم نفسه من تجويز بان آخر للدار بما تعاق به ، فلا يصح ؛ لأن لمن يقول بإثبات ثان أنه يمكن معرفته بطريق آخر ، كما يمكن معرفة الباني الثاني للدار ، وهو بأن يعلم باضطرار من قبل الله تعالى ، وهذه الجملة تغني عن الإطالة في هذا الباب .

وقد بينا في مسألة المنع والتمانع أن الاعتماد على أنه لا ثاني مع الله من طريق السمع يصح ، وبيننا الحال فيه ، فلا وجه لإعادته على التفصيل . وجملة ما قلناه فيه إن العلم بأنه تعالى عالم غني يصح ويسلم ، وإن لم يعلم هل معه ثان أم لا . فإذا صح العلم بذلك من حاله ، لم يمتنع أن يعلم بخبره كونه واحدا لأن صحة خبره لا تقتضي إلا إلى هذين القسمين كما ذكرناه في العلم بأنه جل وعز لا يرى ، وبيننا أن تجويزه كون ثان مع الله لا يمنع من العلم بذاته ، لأنه يصح أن يعلم بخروج تعلق الأجسام ، وسائر ما يختص القديم جل وعز من الأعراض ، وبيننا أنها متعلقة بمحدث مخالف لنا وإن لم تقطع على أن ذلك المحدث واحد .

فإذا علمنا من بعد أن من حق المحدث أن يسكون عالما غنيا ، صح أن نعرف

بخبره ، ولا يقدح توقفنا في هل له ثان أولا في علمنا بأنه قادر لنفسه لا يجوز المنع عليه : / لأننا نعلم في الجملة بأنه ممن يمنع غيره إذا مانعه ، وأنه لا يصح أن / ١٨٧ب-١٨٨ يمنع في الحقيقة ، وإنما نقول إن كونهما قادرين لأنفسهما يقتضي تعذر الفعل عليهما من غير مانع على ما قدمناه ، من حيث كان القول يؤدي إليه ، لا أن العلم بأنه قادر لا يسلم دون إبطاله ، ولا يؤدي الجهل بأنه واحد إلى أن يصح أن نعبد من جهة العقل ؛ لأن العبادات العقلية لا تقتصر صحتها إلا إلى أدائها على الوجه الذي له وجبت ، ولا يجب أن يكون من شرط صحتها التقرب إلى من تلزم عبادته ، وإنما ذلك شرط في العبادات الشرعية دون العقلية ، ويصح منه ، مع الشك في إثبات قديم ثان مع الله ، أن يعرف من خلقه على الوجه الذي يلزمه أن يعلمه عليه ، فليس لأحد أن يقول إن ذلك يؤدي إلى جهله بمن خلقه وأنعم عليه .

فصل

في أن القادر قد يكون قادراً وإن امتنع عليه الفعل لمنع أو لما يجري مجراه

اعلم أن في جملة ما قدمناه من الأدلة ما لا يسلم إلا بعد بيان هذا الأصل ،
والذي لأجله صح عندنا كونه قادراً وإن تعذر عليه الفعل لمنع ، أو ما يقوم مقامه ،
أن الحال التي يختص بها القادر لا توجب وقوع مقدوره ، وإنما يصح لاختصاصه
بها منه اختيار الأفعال ، فلا يتمتع حصولهما وإن تعذر الفعل عليه إذا عرض /
ما يحيل وجود المقدور ، أو وجوده على وجه يبين ذلك صحة كون الواحد منا
قادراً على ما سيقع منه في المستقبل ، وإن تعذر عليه إيجاده في الثاني لأمر يرجع
إلى المنذور بدونه ، ولذلك صح كونه تعالى قادراً فيما لم يزل ، وإن استحال ،
وجود الفعل فيما لم يزل ، أو في الوقت الذي لا يكون بينه وبينه ما لو كان هناك
أوقات كان لانهاية لها لاستحالة وجود الفعل في هذه الحال ، ولا يحيل ذلك
كونه قادراً ، لأن ماله ولأجله يصح منه إيجاد الأفعال في الأوقات التي يوجد بها
هو مختص بها فيما لم يزل ، لأنه لو لم يكن مختصاً بها لأدى إلى كونه قادراً بقدرة ،
لأن الصفة إذا تجددت ، ولم يكن هناك ما يوجب تجددتها ، فلا بد من أن يكون
الموجب لتجددتها معنى يوجب ذلك ، ولذلك جوزنا كونه مدركاً لآلة ؛
لأن هناك ما أوجب تجددته بشريطة وجود المدرك .

وليس القديم جل وعز على حال يقتضي وجوب كونه قادراً بشريطة وجود
شيء أو عدمه ، ولا كون القادر قادراً متعلق بشرط ، فلذلك وجب ما قلناه لو تجدد
حاله في كونه قادراً ، وكونه قادراً بقدرة يستحيل ، لأنه يؤدي إلى أن لا توجد القدرة

أبداً ، ولا يحصل قادراً على وجه ، وهذا محال ؛ لعلنا بصحة الأفعال منه جل وعز .
فقد ثبت أنه تعالى فيما لم يزل يختص بالحال التي لا يكونه عليها تصح الأفعال منه / ، ١٨٨-١٨٩
وإن لم يصح وجود مقدوره فيما لم يزل . وإنما صح ذلك لأن القادر في كونه
قادراً يتعلق بالمقدور ، ومن شرط صحة إيجاده لمقدوره اختصاصه بكونه قادراً ،
وكون المقدور مما يصح وجوده ، ولهذا قلنا إن ما أحال وجود الفعل على كل وجه
أحال كونه قادراً على كل وجه ، وما أحال كونه قادراً أحال وجود مقدوره ،
وأجرينا القول فيها مجرى القول في العلة والمعلول ، فتنى عرض ما يمنع من وجود
المقدور ، ولم يكن ذلك العارض مما يحيل وجوده على كل وجه ، لأنه كان يصح
أن لا يحصل عارض فيصح وجوده ، فيجب أن لا يحيل ذلك كونه قادراً ؛
وكذلك متى امتنع وجود الفعل لأمر يختص الفعل في حال مخصوصة أن لا يحيل
كونه قادراً إذا صح منه إيجاده في وقت سواء .

فاذا ثبت صحة كونه تعالى قادراً فيما لم يزل ، وفي سائر الأحوال ، وإن لم
يصح أن يوجد مقدوره فيما لم يزل بأن يكون لم يزل حالاً لوجود مقدوره ، لم يتمتع
صحة كون الواحد منا قادراً وإن تعذر عليه الفعل .

وما يقوله شيخنا أبو علي رحمه الله من أن القادر بقدرة لا يخلو من الأخذ
والترك لا يؤثر في هذا الباب ؛ لأنه إنما يوجب ذلك إذا ارتفعت الموانع وما يجري
مجراها ، ويجوز ، مع حصول المانع ، أن يخلو من الأمرين ، وإن كنا قد بينا
نحن أن خلوه من الأخذ والترك يصح مع التخلية / كصحته مع الموانع . ١٨٩-١٨٩ ب

على أن الدلالة قد دلت على أن القدرة غير موجبة ، وأنها سابقة للمقدور ؛
فاذا ثبت ذلك ، لم يتمتع كون الإنسان قادراً في الحال الأولى ، وإن لم يكن
فاعلاً ؛ وإذا صح ذلك ، وثبت أن وجود المقدور مع وجود ضده يستحيل ،

لم يتمتع أن يوجد القديم تعالى في جسم القادر منا ضد مقدور القدرة في الثاني .
فلا يصح منه إيجاد مقدوره في الثاني . وعلى هذه الطريقة يقع التمانع بين القادرين
منا ؛ ولولا أن الممنوع مع كونه ممنوعا هو قادر في الحقيقة ، لم يدل منع القادر
غيره على كونه أقدر منه ، ولذلك لا يدل منع الواحد منا العاجز على أنه أقدر ،
لأن دلالة على ذلك يستحيل . وهذه الطريقة مستمرة ، قبل بقاء القدرة أو لم
يقل بذلك ، وإن كان الدليل قد دل على أن القدرة باقية . فإذا صح ذلك فيها ،
لم يتمتع أن يدوم حال القادر منا في كونه قادرا للدوام وجودها فيه ، ويعرض مع
ذلك ما يمنع إيجاد المقدور ، ولا يؤثر ذلك في بقائها ؛ لأن الذي يؤثر في إيجاد
المقدور لا يضادها ، ولا يضاد ما يحتاج إليه ، فلا يصح القول بأنها تنقضي به .
يبين ذلك أن القادر منا على تحريك يده قد يعرض في يده تسكين الأقدر له .
وقد علم أن السكون لا يناقض القدرة ، ولا ما يحتاج إليه ؛ لأنه لو نافاه ، لأدى إلى
١٨٩ب-١٩٠ / كونه منافيا لمختلفين غير متضادين ، وهو الحركة / والقدرة ، ولأدى إلى كونه
منافيا^(١) للقدرة ، وإن لم يتعلق بمتعلقها من المقدور ، ولا يوجب الحال لما يوجبه
من الجملة . وتضاد الشئيين على غير هذا الوجه لا يصح ، لأن ما يختص المحل ،
ولا يتعلق بغيره ، يستحيل كونه ضدا لما يختص الجملة ويتعلق بغيره ، ولا يصح كونه
مضادا لما يحتاج إليه ، لأنها تحتاج إلى الحياة والبنية ، وسائر ما يحتاج
الحياة إليه ، والسكون لا يضاد شيئا من ذلك ، لصحة وجوده أجمع مع الحركة
كصحة وجوده مع السكون ؛ وإذا صح أن السكون لا يناقض القدرة على وجه ،
والبقاء يجوز عليها ، فما الذي يمنع من بقائها في يد القادر منا وإن منعه غيره عن
تحريك يده بتسكينها ؟ وهذا يصح القول بأن الممنوع قادر على الحقيقة .

(١) من قوله : لمختلفين غير متضادين . . . إلى قوله : . . . ولأدى إلى كونه منافيا ، ساقط من
نسخة دار الكتب المصرية ، وثبتت في نسخة المكتبة المتوكية .

وبعد : فلا فصل بين من قال إن منع أحد القادرين الآخر لا يدل على كونه
أقدر منه ، وبين من قال إن صحة الفعل منه لا تدل على كونه قادرا ؛ لأن طريق
الاستدلال فيهما يتفق ولا يختلف ، ومن أفسد ذلك على نفسه لم يمكنه الاستدلال
على شيء يعلم باكتساب . فإذا صح أن كونه مانعا له يدل على أنه أقدر منه ،
٥ فيجب كون الممنوع قادرا ، وإلا لم يكن للقول بأنه أقدر منه معنى ولا فائدة .
يبين ذلك أن الممنوع إنما صح كونه ممنوعا بأن يعلم من حاله أنه لولا منع المانع له
لوقع مراده ، ومتى كان المعلوم أن مراده لا يقع على كل وجه لم يصح
كونه / ممنوعا .

١٩٠-١٩٠ب

وبعد : فقد ثبت بما قدمناه أن القدر وإن اختلفت فإن مقدوراتها في الجنس
يجب أن تتفق ، وإنما يحسب أن تتغير مقدوراتها في الأعيان ؛ لأن ذلك يحقق القول
باختلافها ، لأننا لو قلنا إن مقدوراتها ليست بمتغيرة في الأعيان ، لأدى إلى صحة كون
مقدور القدر واحدا ، وذلك يوجب تماثلها . فإذا صح بما بيناه من قبل ذلك ، وجب
القضاء بأن قدرة اليد هي قدرة على العلم والإرادة ، وإن كان لا يصح وجودها بها
لكون المحل غير محتمل لها ، ولا فصل بين امتناع وجود الشيء لكون المحل غير
محتمل له وبين امتناع وجوده لأجل وجود ضده في المحل إذا كان وجود الضد
١٥ أولى من وجوده ، فصح بذلك أن القادر بصح كونه قادرا على الشيء وإن تعذر
وجوده لمنع أو غيره .

وبعد : فإن قدرة اليد الحالة في كل جزء منه قدرة على الحركة ؛ ولا يصح
من الإنسان أن يبتدى إيجاد الحركة بها في المحل دون أن يحرك جملة العضو ،
٢٠ فقد صح امتناع وجود مقدور القدرة إلا بشرطية : فلو أوجد الله سبحانه
القدرة في ذلك الجزء فقط ، ولم تقارن القدرة في سائر الأجزاء من يده ،

لأدى إلى أن لا يصح منه إيجاد الحركة بها ، وذلك يصح ما قلناه من جواز كون القادر قادراً على الشيء وإن امتنع منه إيجاداه .

وقد صح أن الواحد منا قادر على إيجاد الفعل على وجوه مخصوصة ، ويصح أن يعرض ما يمنع من إيجاداه على ذلك الوجه ، فلذلك لا يمتنع أن يعرض ما يمنع ١٩٠ بـ ١٩١ / من إيجاداه أصلاً ؛ لأن الوجه الذي عليه يوجد كنفس الوجود في هذا الوجه ، وإن كان الوجه الذي يوجد عليه يتعاقب بغير ما يتعاقب الوجود به ، نحو كونه مرئياً وعالمًا وناظرًا .

على أن الدلالة قد دلت على أن القدرة هي قدرة على الإرادة ، حصل القادر علماً بالمراد ، أو في حكم العالم به ، أو لم يحصل كذلك ؛ وهي أيضاً قدرة على اعتقاد صفة الشيء ، وإن لم يعلم ذلك الشيء ، ولا يصح مع ذلك أن تفعل ١٠ مقدوراتها لعدم ما هو كالأصل له ، فلذلك لا يمتنع ما قلناه من كونه قادراً على الشيء مع المنع من وجوده .

ومما يوضح ذلك ، أن ما يتعذر على القادر منا حمله من الثقل يتأتى منه مع غيره من القادرين حمله ؛ فلو لا أنه قادر على حمله لم يصح منه ذلك عند المعاونة ، كما لا يصح ذلك منه عند الانفراد ؛ وفي ذلك دلالة واضحة على أن ثقل الثقل ١٥ منع للضعيف من إيجاد مقدوره فيه من الحركة والحمل .

ولسنا نحد القادر بأنه الذي لا يتعذر عليه الفعل مرسلاً ، فيكون ما قدمناه ناقضاً له ؛ لكننا نقول هو الذي لا يتعذر عليه إيجاد مقدوره من غير منع أو وجه معقول يوجب تعذره ؛ وهذا كقولنا إن من حق الجوهر أن يصح وجود العرض فيه إلا لوجه يوجب امتناع ذلك فيه ، وكقولنا في السبب إن من حقه أن يوجب ٢٠ ١٩١ أـ ١٩١ ب / المسبب إذا لم يكن هناك منع أو ما يجري مجراه ، وكقولنا إن / الحى هو الذى

يصح أن يدرك إذا وجد المدرك وارتفعت الموانع ؛ وكل ذلك يبين أن الصفة قد تقتضى بعض الأحكام بشروط ، فلا يمتنع حصولها ، وامتناع ذلك الحكم عند فقد تلك الشروط أو بعضها .

فإن قيل : إذا جوزتم كون القادر قادراً على ما يمتنع منه إيجاداه ، كما جوزتم ٥ كونه قادراً على ما يصح أن يوجد ، فكيف السبيل لكم إلى العلم بأن القادر قادر على شيء دون غيره ، أو أن بعض الأحياء قادر دون صاحبه ، فهل ما ذكرتموه من ذلك إلا طريق التباس القادر بغيره ، وما أرجب ذلك وجب القضاء بفساده ؟ قيل له : إن ما ذكرته بعيد ؛ وذلك لأن الذى نجوز كونه القادر قادراً على الشيء وإن تعذر إيجاداه لما منع أو لوجه معقول ؛ فأما تجويز كونه قادراً على ما يتعذر فعله لغير وجه معقول فذلك مما نحيله ؛ فإذا صح ذلك ، لم يؤد ما قلناه إلى ما ادعيت من التباس حال القادر بغيره ؛ وذلك أنا نميز بينهما بأن نقول : من صح منه الفعل لولا إمانع المعقول ، أو الوجه الذى يوجب تعذر مقدوره ، فيجب كونه قادراً عليه ؛ ومن تعذر منه الفعل على كل حال ، وجدت الموانع أو ارتفعت ، فيجب أن لا يكون قادراً ؛ وهذه طريقة في الفصل بينهما ١٥ معقولة ، لا يحيد عنها من يعرف أحوال القادر ومفارقة لغيره ، وفي ذلك إسقاط ما سأل عنه .

فإن قيل : أفيمكنكم حصر الوجوه التى / لها يتعذر الفعل على القادر ؟ ١٩١ بـ ١٩٢ / فإن قلتم إن ذلك لا يمكن ، فقد عاد الحال إلى ما ألزمناكم إياه من القول بالجهل بالفصل بين القادر وغيره ، والتباس حال أحدهما بصاحبه ؛ وإن قلتم ٢٠ إن ذلك ممكن ، فيجب أن تبينوا ذلك على جملة أو تفصيل ، وإلا انتقض ما أصلتموه . قيل له : إن ذلك ممكن ، وعلى ذلك بنينا الكلام ؛ لأننا قلنا

إن الموانع والوجوه التي تقتضي تعذر الفعل على القادر يجب أن تكون معقولة ، وإلا أدى إلى كل جهالة ؛ وحصر ذلك ، وإن أمكن ، فذكر جميعه على التفصيل يطول ، وقد ذكرنا طرفا منه في مسألة المنع والممانع ، ونذكر الآن جملة نبين بها أن ذلك مما يمكن معرفته ، ونحيل الناظر على موضعه في المنع والممانع إذا أراد الوقوف على تفصيله .

فصل

في بيان ماله يتعذر الفعل على القادر ويمتنع

اعلم أن ماله يتعذر الفعل على القادر لا يخرج عن قسمين : أحدهما وجود معنى ، والآخر عدم معنى . فأما عدم المعنى فعلى ضربين : أحدهما يوجب عدمه ٥ تعذر جنس الفعل ، والآخر يوجب عدمه تعذر إيجاد الفعل على بعض الوجوه . فالذي يوجب تغير جنس الفعل أمور : منها عدم الظنون والاعتقادات ؛ لأنه يمنع وجود جنس الإرادة والكرهية / ولا يصح أن يقال إن الممانع من وجودها / ١٩٢-١٩٣ ب وجود السهو ؛ لأنه لو لم يوجد لتعذر كتمذرها إذا وجد . فصح أن الممانع من وجودها عدم ما قلناه ، ومنها عدم الاعتقاد الذي هو الأصل . لأنه يوجب تعذر فعل ما هو فرع عليه ، ومنها عدم المحل ، فإنه يوجب تعذر إيجاد الفعل الذي يختص به ، لأن الدلالة قد دلت على أن ما يختص بأحد المحلين لا يصح وجوده في الآخر ؛ ومنها عدم ما يوجد في المحل ويحيل جنس الفعل ، وذلك كعدم البنية التي لأجل عدمها في المحل لا يصح منها إيجاد العلم ولا سائر ما يحتاج إليها فيه ، ومنها عدم المحل أو المحل الثاني ؛ لأن ذلك يمنع من إيجاد جنس التأليف لحاجته في الوجود إلى المحلين ، وكذلك عدم المجاورات فيهما ؛ لأن ذلك يمنع من إيجاد جنس التأليف .

فأما عدم المعنى الذي يتعذر لأجله من القادر إيقاع الفعل على بعض الوجوه ، فعلى ضربين : منها عدم الإرادة ، فإنه يمتنع عنده إيقاع الأفعال التي بها تقع بعض الوجوه ، كالخبر والأمر ، وعدم العلم بكيفية الفعل ؛ لأن ذلك يقتضي (٢٢) المعنى

تعذر إيقاع الفعل محكما ، ونحن وإن قلنا إن ذلك يصح منه لكونه عالما مريدا ،
والعالم المريد إذا كان إنما يصح كونه كذلك بالإرادة والعلم ، صح أن يقال إن
عدمهما يمنع من ذلك ، ومنها عدم الآلات التي بها يتمكن القادر منا من إيجاد
١٩٢ ب- ١٩٣ / ما هي آلة فيه ، نحو عدم آلة الكتابة وعدم اللسان في تعذر ما هما آلة فيه / ،
وقد يدخل في ذلك فساد الآلة إذا كان فسادها لعدم معنى يخرج لأجل عدمه
من كونها آلة في الفعل ، كزوال الصلابة عما يكون آلة لكونه مختصا بالصلابة ،
إلى ما شاكله ؛ فأما إذا فسدت الآلة لوجود معنى ، فلا مدخل له في هذا الباب .
وأما عدم الآلة ، فإنه يقتضي تعذر ارتفاع الاعتقاد على وجه يكون علما ،
وإن كان الأقرب عندنا أن الذي يوجب تعذر ذلك أنه يتعذر عليه فعل النظر
على وجه تولد ؛ والذي يوجب تعذر فعل النظر انتفاء العلم بالدليل على الوجه الذي
١٠ لكونه عليه يكون دليلا ؛ وقد يدخل في ذلك عدم العلم بإزالة ما بوجوده .
على القادر الفعل ، نحو عدم العلم بكيفية فتح الباب إذا أغلق دونه .

وقد ذكر شيخنا أبو هاشم رحمه الله أن عدم السمع والبصر يقتضي تعذر
كونه عالما بالمسموعات والمبصرات على كفياتها ، ولذلك قال إن الله تعالى
لا يوصف بالقدرة على أن يخلق في الأكمل المعرفة بكيفية الألوان على الوجه الذي
١٥ يخلقه في قلب البصير ، وقد بينا فيما تقدم من هذا الكتاب أن الصحيح جواز
وجود العلم فيه ، وكشفنا القول فيه ، فلا وجه لإعادته .

وجملة ما ذكرناه في هذا الفصل ينقسم إلى ضربين : أحدهما لا يعد غدمه
منعا ، من حيث كان القادر يتمكن من إيجاده ، ومن إيجاد ما يوجد بعد وجوده ،
ومنه ما يعد منعا لتعذر ذلك على القادر ، ومتى تأملته وجدته غير خارج عن
٢٠ ١٩٣ - ١٩٣ ب / هذين التسمين ، وإن / كان جميع ذلك لا يسميه شيخنا منعا ، وإن جعلوه

مقتضيا لتعذر الفعل ، لأن اسم المنع ، في الأغلب ، يجروونه على ما يمنع من الفعل
لكونه ضدا له أو جاريا مجراه .

وقد بينا في مسألة المنع أن مما أدخله شيوخنا رحمهم الله في هذا الباب ، أن
عدم العلم الضروري بالأصل يمنع من كون العلم بالفرع ضروريا ، ولذلك أحالوا
٥ العلم بتعذر القديم ضرورة ، مع أن العلم بذاته مكنسب ، وقد بينا جملة من القول
فيه في (شرح الجامع الصغير) .

فأما المعاني التي لوجودها يمتنع الفعل ، فعلى قسمين : أحدهما يمنع من وجود
جنس الفعل ، والآخر يمنع من وجود الفعل على وجه مخصوص : فما يمنع من
وجود جنسه ، فهو وجود ضد الفعل في محله ؛ لأن ذلك يمنع القادر من إيجاد
ضده ، إذا كان أكثر من مقدوره ، كعدم العلم الضروري الذي يمنعنا من إيجاد
أضداده . ولو فعل تعالى في قلب الحى منا كراهة الشيء ، لمنعه من إيجاد إرادته ،
ومن ذلك امتناع فعل السكون في محاذاة جسم ثقيل لا يمكننا تحريكه لثقله ؛ لأن
جنس السكون ممتنع علينا لوجود ما فيه من الثقل إذا كان فيه التزاق . هذا على
قول شيخنا أبي هاشم رحمه الله ، لأنه يقول إن ما امتنع على القادر تحريكه من
الجسم الثقيل يمنع عليه تسكينه . فأما إذا قلنا إن تسكينه يصح ، وإن تعذر تحريكه
١٥ على ما بيناه في مسألة المنع والتمنع ، فالجسم الثقيل لا يمنع تسكينه / وإن تعذر / ١٩٣ ب- ١٩٤

ثقله ، ويمنع على كل حال من إيجاد السكون في جسم آخر بحيث هو فيه ؛ لأنه إذا
امتنع علينا تحريكه ، وكان إزالته من مكانه لا نصح إلا بتحريكه ، فيجب أن
يتمنع أن ينقل غيره من الجواهر إلى مكانه .

٢٠ فأما المعاني التي تمنع من وقوع الفعل على وجه دون جنسه ، فكالتقيد الذي
يمنع من فعل الخطي على بعض الوجوه دون بعض ، وكعدم آلة الطيران الذي يمنع

من فعل السكون على وجه دون وجه ، أو كالاتزان الذي يمنع من وجود الافتراق ، وإن لم يمنع من وجود ما جانسه من الألوان . ويدخل في هذا الباب ما يمنع من جملة من الأفعال دون آحاده ، كنعو الثقل المانع من فعل الحمل والحركة ، وإن كان جملة منه تمنع دون آحاده ، ووجود الرقة في الهواء ، فإنه يمنع القادر منا من التصرف والمشي ، وإن لم يمنع إلحاق ذلك بما تقدم ؛ لأن المانع من ذلك عدم الكثافة والصلابة اللذين عند وجودهما يصح المشي والتصرف ، وهذه الجملة كافية في هذا الباب .

وهذه الموانع على ضربين : أحدهما يتعلق في كونه منعاً بحال القادر ، والآخر لا يتعلق بحاله : فالثقل يمنع القادر من الفعل متى كانت قدرته قليلة ، ومتى زادت على عدد الثقل ، فإنه لا يمنعه من تحريك الثقل . وأما الضد ، فإنه يمنع بوجوده من وجود ضده على كل حال ، وإن كان لا بد من كون الممنوع أقل قدراً من قدر المانع . ثم ينقسم ذلك : فمنه ما لا يخرج من كونه منعاً مع وجوده ، وإنما يصح من القادر الفعل إذا أبطله ، أو صار في حكم المعدوم ، ومنه ما يخرج ١٠ من كونه ممنوعاً مع وجوده ، فيجب أن يجري هذا الباب على ما كشفناه من أصوله .

فصل

في أن مع القول بالجبر والتشبيه لا يمكن العلم بالتوحيد

اعلم أن من اعتقد أن القديم جل وعز جسم ، فلا شبهة في أنه لا يمكنه العلم بأنه قديم ، فضلاً عن أن يعلم أنه لا ثاني له ، وكيف يصح أن يعلم أنه واحد ، وهو يثبت من جنس سائر الأجسام في المعنى ، وإن نفاه بلسانه !

وأما من يخالفنا في الصفات ، ويثبت معه جل وعز علماً وقدرة وحياة ، على ما قدمنا القول فيه ، فلا سبيل له إلى أن ينفي مع الله سبحانه قديماً ثانياً عاجزاً ؛ لأنه قد أفسد بهذا القول على نفسه العلم بأن القديم قديم لنفسه ، وأن المشاركة في هذه الصفة توجب المشاركة في سائر الصفات الذاتية ؛ لأنه قد أثبت العلم مختصاً بصفة تستحيل عليه تعالى ، وأثبتته تعالى مختصاً بصفات تستحيل على العلم ، فيجب أن لا يأمن أن معه سبحانه قديماً عاجزاً يختص بكونه عاجزاً ، وإن اختص هو بكونه قادراً ، مع اشتراكهما في القدم . ولا يمكنه القول بأن مشاركته له في كونه قديماً توجب كونه قادراً ، وتحيل كونه عاجزاً أو غير قادر ، وغير عاجز ، لإثباته قديماً ليس بقادر ولا عاجز . ولا يمكنه أن يتوصل إلى نفي ثان قديم عاجز بأن

يقول إن ذلك يوجب نقصاً ، أو يوجب حدثه ، أو يوجب القول بأنه لا / دليل / ١٩٤ ب- ١١٩٥
على إثباته ، وذلك لأنه لا يمكنه القول بأن كونه عاجزاً يوجب النقص إلا لأنه يمنع من كونه قادراً ، وإلا لو لم يحل كونه قادراً لم يوجب فيه نقصاً . ألا ترى أن سائر الصفات التي لا تحيل كونه قادراً لا توجب كونه نقصاً ! وقد أثبتوا معه تعالى معاني قديمة ليست بقادرة ، ولم يمنع ذلك عندهم من كونها قديمة ، وإن كان

حالها في النقص كحال العاجز ، فيجب أن يجوزا إثبات عاجز قديم معه تعالى .

على أنا نحيل النقص على القديم من حيث أوجب كونه قديما اختصاصه بصفات الكمال والمدح ؛ وقد أجازوا هم على القديم صفات النقص ، نحو كونه مريدا للقبائح ، ومتكلما فيما لم يزل .

وأما القول بأن العجز يوجب الحدوث ، فلا يصح لهم ؛ لأن العجز إنما يوجب الحدث إذا كان محدثا ، فيقتضى كون محله غير منفك من الحوادث ، وإن كان ذلك لا يصح عندنا إلا في الأكوان دون ما عداها من الأعراض . فأما إذا كان العجز قديما ، فيجب أن لا يقتضى في العاجز حدثا ، وهذا هو الذي أزمناهم . وبعد : فإن القدرة كالعجز في الشاهد في أنها تقتضى الحدث ؛ وقد قلوا إن القدرة القديمة لا توجب حدث القادر بها ، فكذلك العجز يجب أن لا يوجب حدث العاجز إذا كان قديما .

وأما قولهم بأن إثباته عاجزا يوجب القول بأنه لا دليل عليه ، فذلك يوجب عليهم الشك فيه ؛ لأن ما لا دليل على إثباته لا يجب نفيه ، وإنما يجب نفيه بحصول الدليل على نفيه ، ولا فرق بين من نفي الشيء لأنه لا دليل على إثباته ، وبين من أثبت أنه لا دليل على نفيه ؛ فقد صح أنه لا طريق لهم إلى إثباته واحدا ، وأنه يلزمهم تجويز ثاب عاجز .

وأما نفي ثاب قادر لنفسه ، فلا يصح لهم إذا أثبتوا القديم قادرا بقدرة قديمة ، وذلك أن من حق القدر أن تكون مقدوراتها متناهية على ما قدمنا ذكره ، فيجب أن يجوزوا كونهما قديمين قادرين بقدرة قديمة ، وإن صح التامع بينهما من حيث كانت مقدوراتهما متناهية .

ومن قولهم إن القدرة القديمة يصح أن تتماق بما تتماق به القدرة الحديثة ،

لتجويزهم مقدورا من قادرين ، أحدهما قديم ، والآخر محدث ، فيجب أن يجوزوا أن يكون معه جل وعز قديم ثاب قادر بقدرة محدثة ومقدورها واحد ، فلا يصح التامع بينهما ، ولا يمكنهم دفع ذلك بأن يثبتوا استحالة كون مقدور واحد من قادرين ، لأن ذلك مما لا سبيل لهم إلى إبطاله مع قولهم بالكسب .

وأما المجبرة الذين ينفردون بالقول بالجبر ، فلا سبيل لهم إلى نفي ثاب مع الله سبحانه لوجوه : منها أن من قولهم تجويز مقدور واحد لقادرين : أحدهما قديم ، والآخر محدث ، وذلك يمنعهم من العلم بأن المقدور الواحد يستحيل كونه مقدورا لقادرين قديمين لو كان للقديم جل وعز ثاب ، والأدلة التي تعتمد في نفي الثاني مثبتة عليه ، فيجب أن يمنعهم ذلك من العلم بالتوحيد .

وقولهم : إنما نجوز كون مقدور واحد لقادرين على وجهين ، أحدهما كسبا ، والآخر اختراعا . فأما على وجه واحد فإننا نحيله / ، ولذلك نحيل مقدورا واحدا / ١٩٥-١٩٦ من قادرين مكتسبين ، وكذلك نحيل ذلك من قادرين مخترعين ، وإذا أخلناه صح الاعتماد على دليل التامع فغلط ؛ وذلك لأننا لم ندع عليهم أن من صرح قولهم إثبات مقدور لقادرين على جهة الاختراع ، وإنما قلنا إن ما قالوه يمنعهم من العلم باستحالة مقدور لقادرين على كل وجه ؛ لأن الطريق الذي به نعلم استحالة مقدور من قادرين على وجهين هو الذي به نعلم استحالة على وجه واحد ، ولأن كل طريق يصح في ذلك ، فإنه ينتقض بتجويز مقدور من قادرين على وجهين كانتفاضه بتجويز مقدور من قادرين على وجه واحد ؛ وإذا كنا أزمناهم على هذا الوجه ، فما قالوه لا يستقر لزومه .

على أن الذي لأجله يحلون إثبات مقدور لقادرين على جهة الاكتساب ، هو أن المكتسب يكسب في محل قدرته ، والمحل الواحد لا يصح وجود قدرة

القادرين فيه ، ولا يصح كونه بعضاً لآخرين ، وذلك لا يتأتى في مقدور لقادرين على جهة الاختراع ، فلا طريق لهم إذاً إلى المنع منه ، وذلك بمنعهم من صحة الاستدلال على التوحيد بالأدلة الصحيحة .

على أن من قولهم إن المنوع لا يصح كونه قادراً لأنهم لما ذهبوا إلى أن القدرة مع الفعل ، وأن خلوها منه يستحيل ، لم يستقيم لهم القول بأن المنوع قادر .
وإذا كان ذلك قولهم ، فاستدلواهم على التوحيد بدليل التمانع يجب أن لا يصح ؛ لأن أحدهما إذا منع الآخر خرج بكونه ممنوعاً من كونه قادراً ، وخروجه من ١٩٦-١٩٦ ب / كونه قادراً / يحيل وقوع التمانع بينهما ؛ لأن التمانع إنما يصح بين القادرين ، وكذلك إن امتنع عليهما جميعاً إيجاد الفعل ، فيجب أن يوجب ذلك خروجهما جميعاً من أن يكونا قادرين ، وذلك يحيل التمانع ، فقد صح أن قولهم في المنع ١٠ بما قالوه يفسد عليهم الاستدلال على التوحيد بدليل التمانع .

وليس لهم أن يقولوا : إنا نعتمد عليه بأن نقول : لو كان معه ثان ، ولم يصح القول بأن مرادهما جميعاً يوجد لتضادهما ، ولا القول بأنهما جميعاً لا يوجد لما فيه من إبطال القديم الواحد ، فيجب أن يكون مراد أحدهما يوجد ، وذلك يوجب كون الآخر ممنوعاً أو عاجزاً ، وعلى كلا الوجهين يصح الاستدلال بدليل ١٥ التمانع ؛ وذلك لأن ابتداء دليل التمانع ينسب عن كونهما قادرين ، لأنهما اللذان يصح أن تدعوها الدواعي إلى الفعل ، ويصح من أحدهما أن يريد الفعل ، ومن الآخر أن يريد ضده ، وهما اللذان يصح أن يتعذر على أحدهما الفعل لمنع الآخر له ، ومتى لم يكن قادراً لم يؤثر في امتناع الفعل عليه حال الآخر ، فقد صح بهذه الجملة صحة ما ألزمناهم .

وبعد : فإن من قولهم إن القادر منا يجب كونه قادراً لما يقدر عليه ،

ويستحيل إثباته قادراً إلا وهو فاعل ، وذلك يوجب عليهم القول بمثله في القديم تعالى . وعلى هذه الطريقة ألزمهم شيوخنا القول بقدرة الله جل وعز ، واعتمدوا في إبطال القول بأن القدرة موجبة على أن القديم سبحانه وتعالى قد ثبت كونه قادراً على ما سيفعله في المستقبل . فإذا صح ذلك فيه ، صح مثله في ٥ القادر منا ؛ لأن تعلق القادر بقدرة / فيما يتعلق به ، وتعلق القادر لنفسه ، / ١٩٦ ب- ١٩٧ لا يختلف .

فإذا صح ذلك ، فيجب على مذهبهم أن يثبتوه تعالى فاعلاً لما يقدر عليه . وذلك يحيل التمانع لو كان معه قديم ثان ؛ لأن التمانع إنما يصح متى صح كون أحدهما قادراً من غير أن يجب كونه فاعلاً ، فيكون أحدهما يمنع صاحبه مما يقدر ١٠ عليه على وجه لولا منعه له لفعله . فأما إذا وجب كونه فاعلاً لما يقدر عليه ، فالتعلق بدليل التمانع لا يصح .

وهذا الكلام لمن قال إنه جل وعز قادر بقدرة قديمة ألزم ، لأنه إذا جعل القدرة موجبة ، ولم يؤثر اختلافها في اشتراكها في أنها موجبة ، فيجب أن يقول إن القدرة القديمة موجبة للمقدور ، وذلك يوجب عليه القول بأن القديم جل ذكره ١٥ يجب كونه فاعلاً لما يقدر عليه ، وذلك يحيل تعلقه بدليل التمانع ، ويلزمه ذلك من وجه آخر ؛ لأن من قوله إن القدرة لا تتعلق إلا بمقدور واحد فقط ، وهذه القضية يجب نفيها وإن اختلفت ، فيجب على هذا الوجه أن يجوز أن يكون معه تعالى ثان قديم ولا يقع بينهما تمنع ، بل يستحيل ذلك عليهما ؛ لأن كل واحد منهما يقدر على مقدور واحد فقط ، والقادران إذا قدرا على مقدور واحد ٢٠ فلا يصح أن يمنع أحدهما الآخر ، ولا يصح أن يمنع كل واحد منهما صاحبه إذا كان مقدور أحدهما لا ينافي بمقدور الآخر .

على أن من قولهم إن الإرادة موجبة ، ولذلك يقولون إن إرادة كون

١٩٧ ا١٩٧ب / ما لا يكون تمن أو / شهوة . فإذا صح ذلك ، فيجب أن لا يمكنهم أن يقولوا :
لو كان معه ثان لصح وقوع التمانع بينهما ، بل يريد أحدهما ضد ما يريد الآخر
من حيث استحالة اجتماع الضدين ، ولا يمكنهم أن يعدلوا عن ذلك إلى القول
بأنه لو كان معه قادر ثان ، لصح أن يحاول أحدهما كراهة ما يحاول الآخر إرادته ،
لأن من قولهم إنه يريد لنفسه ، أو بإرادة قديمة ، وذلك يحيل التعلق بدليل
التمانع على هذا الوجه . فقد صح بهذه الجملة أن مع القول بالجبر والتشبيه لا يصح
معرفة التوحيد ، وأن ذلك إنما يصح لنا على الأصول الصحيحة .
يتلوه إن شاء الله فيما يليه الكلام على الثبوت القائلين بالنور والظلمة ،
والحمد لله رب العالمين ، وصلواته على نبيه محمد وآله الطاهرين أولاً وآخراً ،
وحسبنا الله ونعم الوكيل .

١٠

فهرست

المغنى

إملاء

القاضي أبي الحسن عبد الجبار

الأسد آبادي

الجزء الرابع

رؤية الباري

فهرست المغنى

الجزء الرابع

رؤية البارى

صفحة	
٣	ذكر فصول الجزء الرابع من الكتاب المغنى
٧	الكلام فى أن الله تعالى لا يجوز عليه الحاجة
٨	فصل فى أن الحى لا يخلو من كونه محتاجا أو غنيا
١١	فصل فى بيان معنى الحاجة وما يتصل بذلك
١٤	فصل فى بيان حقيقة المنافع والمضار وما يتصل بذلك
١٥	فصل فى بيان حقيقة اللذة والسرور والألم والغم وما يتصل بذلك
	فصل فى أن ما قدمنا من الحاجة والنفع والضرر والألم واللذة يتعلق
١٧	بالشهوة ونفور الطبع
١٩	فصل فى بيان حال المشتبه والشهوة وما يتصل بذلك
٣٣	الكلام فى نفي الرؤية وفى أنه لا يدرك بشئ من الحواس على وجه
٣٣	فصل فى أن المدرك بكونه مدركا صفة زائدة على كونه عالما بالمدركات
	فصل فى أن المدرك منا لا يصح أن يدرك شيئا أو يراه إلا بحاسة
٣٦	أو ما يجرى مجراها ، وأنه مفارق للقديم تعالى فى ذلك
	فصل فى أن ما يصح من الواحد منا أن يراه ويدركه يجب أن يراه

- ويدركه وما يتصل بذلك ٣٩
- فصل في أن المدرك منا لا يصح أن يكون مدركاً بإدراك ٥٠
- فصل في ذكر الدلالة على أن الرائي منا لا يرى إلا بشعاع ينفصل من
عينه على وجه مخصوص وما يتصل بذلك ٥٩
- فصل في ذكر الشروط التي إذا حصل عليها الشعاع صح معها الرؤية . . ٦٤
- فصل في أن الرائي منا للشيء يجب كونه عالماً به إذا ارتفع اللبس . . ٧٠
- فصل في حقيقة وصف الرائي والمدرك بأنه راء ومدرك ، وحقيقة وصفنا
للرئي بأنه يرى ٨٠
- فصل في أن الرائي إنما يرى ما يراه لكونه على صفة وما يتصل بذلك ٨٢
- فصل في بيان الصفة التي يكون المرئي عليها يرى ٨٣
- فصل في الدلالة على أن القديم لا يصح أن يرى على وجه ٨٩
- فصل في إبطال القول بأننا نرى القديم سبحانه الآن ٩٩
- فصل في إبطال القول بإثبات حاسة سادسة نرى بها القديم تعالى أو غيره
وإن كان مما يستحيل أن نراه بهذه الحاسة ١٠٢
- فصل في إبطال القول بأن ماله لم نر القديم سبحانه هو ضعف بصرنا عن
إدراكه أو قلة شعاعه ١٠٩
- فصل في أنه لا يصح أن يكون المنع من رؤيته تعالى أن الشعاع لا يصح
أن يتصل به أو بمكانه ١١٣
- فصل في أنه لا يجوز عليه تعالى الموانع المعقولة ، ولا يصح إدعاء مانع
مجهول لأجله لا نراه وما يتصل بذلك من حصر الموانع ١١٥
- فصل في أنه تعالى لا يصح أن يدرك من جهة السمع والذوق والشم واللمس ١٣٤

- فصل في أنه تعالى لا يدرك بالأبصار ولا يرى بالأبصار ١٣٩
- فصل في أن السمع كالعقل في أنه يصح أن نعلم به أنه تعالى لا يرى . ١٧٣
- فصل في ذكر شبههم العقلية والسمعية في إثبات الرؤية ١٧٦
- فصل فيما يلزمهم على قولهم بالرؤية من الفساد والمناقضة ٢٣٤
- الكلام في أنه تعالى واحد لا ثاني له في القدم والإلهية ٢٤١
- فصل في معنى وصفنا له سبحانه بأنه واحد وما يتصل بذلك ٢٤١
- فصل في أن العلم بأنه جل وعز واحد هو علم بماذا وما يتعلق بذلك . . ٢٤٧
- فصل في الدلالة على أن القديم قديم لنفسه ٢٥٠
- فصل في أن اشتراك الشئيين في صفة من صفات الذات يوجب اشتراكهما
في سائر صفات الذات وما يرجع إليه ٢٥٢
- فصل في أن المتقدور الواحد لا يجوز أن يكون مقدوراً لقادرين على وجه ٢٥٤
- فصل في ذكر الدلالة على أنه لا يجوز أن يكون مع الله جل وعز قديم ثان ٢٦٧
- فصل في أن القادر لنفسه يجب أن لا تتناهى مقدوراته ٢٧٧
- فصل في أن تناهي المتقدور يوجب كون القادر قادراً بقدرة ٢٧٨
- فصل في أن القادر بقدرة لا يكون إلا جسماً ٢٨٠
- فصل في أن القادر قد يكون قادراً وإن امتنع عليه الفعل لمنع أو لما يجري
بجـراه ٣٣٠
- فصل في بيان ماله يتعذر الفعل على القادر ويتمتع ٣٣٧
- فصل في أن مع القول بالجبر والتشبيه لا يمكن العلم بالتوحيد ٣٤١

OUR HERITAGE

AL-MOGHNĪ

FI ABWAB EL TAWHID WAL ADL

BY

AL-QUADI ABUL-HASSAN ABDUL-JABBAR

415 A. H.

Vol IV

RO'YAT EL-BARI

Edited by

Dr. M. M. HELMI

Dr. A.A. EL-TAFTAZANI

Revised by

Dr. I. MADKOUR

Sponsored by

Dr. T. HUSSEIN

The Egyptian Corporation for
News and Publication

The Egyptian Organization
for Authorship and Translation

مطبعة خيبر تليفون ٩٠١١٩٣

المن ٤٠ أربعون قرشاً

يونيه ١٩٦٥

رابطة الباحثين في العلوم الكلاسيكية الإسلامية